جامعة اليرموك
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الفقه والدراسات الإسلامية

الفكر الاقتصادي عند ابن قيِّم الجوزية

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي من قسم الفقه والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك

اعداد الطالب
حسن محمد حسن العمري

اشراف الدكتور
فخري ابو صفيه

١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

جامعة اليرموك
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الفقه والدراسات الإسلامية

الفكر الاقتصادي عند ابن قيِّم الجوزية

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي من قسم الفقه والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك

اعداد الطالب
حسن محمد حسن العمري
بكالوريوس فقه وتشريع -كلية الشريعة- الجامعة الاردنية ١٩٩٢

لجنة المناقشة

الدكتور فخري أبو صفية .... رئيساً

الأستاذ الدكتور تقي العاني .... عضواً

الدكتور أحمد السعد .... عضواً

١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

الاهداء

إلى روح جدي

الى والدي الذي بذل كل جهده في سبيل تعليمي

الى والدتي رمز البر والحنان

الى زوجتي التي تستحق نصف مابذل في هذا العمل من جهد

حباً ووفاءً وإخلاصاً

الى ابنتي ايناس تفاؤلاً وأملاً

إلى صديقي الدكتور وائل حباً ووفاءً

الى اخوتي الذين شحذوا همتي وأمضو عزيمتي

الى كل هؤلاء اهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع

شكر وتقدير

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ...

لا يسعني بعد الانتهاء من اعداد هذه الرسالة بفضل الله تعالى وكرمه إلا أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من أولاني معروفاً أو أسدى إلي نصيحة ساهمت في إنجاز هذا البحث.

وأخص بالشكر استاذي الدكتور فخري أبو صفية رئيس قسم الفقه والدراسات الإسلامية بتفضله مشكوراً بقبول الإشراف على هذه الرسالة وعلى ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات قيّمة ساهمت في إخراج هذه الرسالة الى حيز الوجود.

كما لا يفوتني في هذا المقام أن أقدم شكري الجزيل لاستاذيَّ الفاضلين الأستاذ الدكتور تقي العاني والدكتور أحمد السعد على تفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة فجزاهم الله خيراً وأسأل الله تعالى أن ينفعني بهذا العمل وينفع به وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنه على كل شيء قدير.

الباحث

حسن محمد حسن العمري

بسم الله الرحمن الرحيم

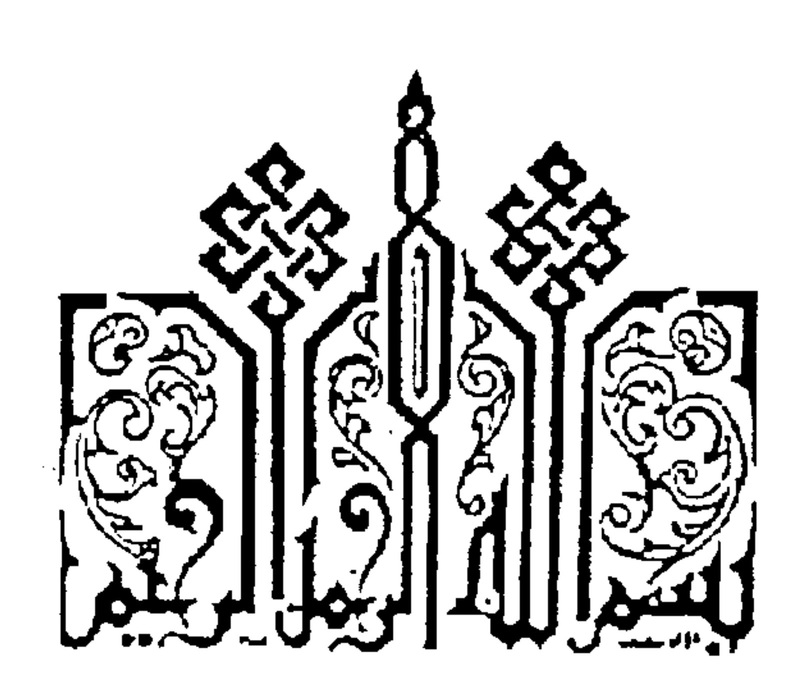
﴿رَبِّ أوزِعني أنْ أشكُرَ نِعمَتَكَ التي أنعَمْتَ عليَّ وعلى والِدَيَّ وأنْ أعملَ صالِحاً تَرْضاهُ وأدخِلني برحمتِكَ في عبادِكَ الصَّالِحين﴾

(النمل، آية ١٩)

صدق الله العظيم

قائمة المحتويات

الفصل الثاني



المقدمة

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بُعث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

اهمية الموضوع وسبب اختياره:

يعد الإهتمام بالفكر الاقتصادي الإسلامي من المسائل المهمة والتي تكثر الحاجة إليها وخاصة في هذه الأيام التي يعيش فيها المسلمون معركة من التحدي الحضاري لهذه الأمة.

فهذا الفكر نتاج هذه الأمة، نتاج تطورها التاريخي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ومحاولة اكتشاف هذا الفكر ستزيد من قدرة الأمة في الوقوف في وجه هذا التحدي، ويساهم أيضاً في تأسيس القاعدة الصلبة للتقدم والتنمية، كما أنه سيكون أحد المكونات الأساسية البارزة في الشخصية الحضارية لها. وسيكون هذا بدوره كفيلاً بمنح هذه الأمة حضوراً عالمياً مهماً، حيث سيكون لمساهمته الاقتصادية أثر بارز في توجيه الأحداث لصالحها.

من هنا فإن هذا البحث يهدف لدراسة الفكر الاقتصادي عبر شخصية بارزة لها مساهمات واضحة في جوانب مهمة من ذلك الفكر.

وهو العلامة الكبير ابن القيِّم شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ) وذلك من خلال مؤلفاته الكثيرة التي بحثت في مواضيع متعددة كان منها المواضيع الاقتصادية.

من هنا فإن اهمية البحث تقوم على الأسس التالية:

١- محاولة إبراز القيمة التاريخية للفكرالاقتصادي الإسلامي، المتمثلة بالسبق التاريخي لتلك النظريات والأفكار التي نلمسها من خلال معالجات المفكرين الإسلاميين لكثير من المشكلات الاقتصادية.

٢- الإعتقاد الجازم بإمكانية الإستفادة من تلك النظريات والأفكار الاقتصادية التي وردت في مؤلفات كثير من المفكرين الإسلاميين، حيث أن هذه الأفكار قابلة للتطبيق المعاصر، وذلك للصلة الوثيقة بهذه العقيدة.

٣- عدم وجود الدراسة الكافية التي عُنيت بإبراز الأفكار والنظريات الاقتصادية عند عَلَم يُعد من أبرز الأعلام الذين كتبوا في العلوم والمعارف الإسلامية. رغم ما قدم عنه من رسائل جامعية كثيرة تناولت جوانب مختلفة من فكره أو محققة لأحد كتبه، ومن أهم هذه الدراسات حول فكرابن القيم.

١- **"أراء ابن القيم التربوية":**

رسالة "دكتواره" في "التربية" تقدم بها الدكتور /حسن حجاجي إلى كلية العلوم الإجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ونشرت عام ١٤٠٨ هـ بعنوان"الفكر التربوي عند ابن القيم".

٢- **"ابن قيم الجوزية - جهوده في الدرس اللغوي-":**

رسالة "ماجتسير" في " اللغة" تقدم بها الدكتور/طاهر حمودة.

٣- **"ابن قيم الجوزية ومواقفه الأصولية":**

رسالة "دكتوارة" في "أصول الفقه" تقدم بها الدكتور/إبراهيم ابن أحمد الكندي، إلى كلية الشريعة بالرياض بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤- **"ابن القيم" عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف":**

رسالة "ماجستير" في "الفقه والعقيدة" تقدم بها الدكتور /عبد العظيم شرف الدين عام ١٣٨٥هـ.

٥- **"ابن القيم من آثاره العلمية":**

رسالة "دكتوارة" في "اللغة" ، تقدم بها الدكتور/أحمد ماهر البقري إلى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية في مصر، عام ١٣٩٨هـ.

٦- **"ابن القيم وآثاره في التفسير":**

رسالة "ماجستير" في "التفسير" تقدم بها الدكتور/قاسم بن أحمد القثردي، إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٢هـ.

٧- **"ابن القيم وآراؤه الكلامية":**

رسالة"ماجستير" في "العقيدة" ، تقدم بها/محمد عبد الرحيم الزيني إلي كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٤٠٠هـ، وهي موجودة في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٣١١٠.

٨- **"ابن القيم وتراثه الأدبي":**

رسالة "ماجستير" في "الأدب" تقدم بها/حسيني علي رضوان إلى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، عام ١٤٠٢هـ وهي في مكتبة جامعة الأزهر تحت رقم ٧٤٨.

٩- **"ابن القيم وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف":**

رسالة "دكتوارة" في "العقيدة" تقدم بها الدكتور/عبدالله محمد جار النبي إلى جامعة أم القرى، وقد طبعت عام ١٤٠٦هـ.

١٠- **"ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي":**

رسالة "دكتوراة" في "العقيدة" تقدم بها الدكتور/عوض الله جاد حجازي عام ١٣٦٦هـ.

١١- **"اجتماع الجيوش الإسلامية"**

للإمام ابن القيم، دراسة وتحقيق، مع بيان موقفه من بعض الفرق":مرسالة "دكتوراه" في "العقيدة" تقدم بها الدكتور/عواد ابن عبدالله المعتلق إلى جامعة القاهرة، وقد طبعت عام ١٤٠٨هـ.

١٢- **"احكام الجناية على النفس وما دونها عند ابن القيم":**

رسالة "دكتوارة" في "الفقه" تقدم بها الدكتور/بكر بن عبد الله أبو زيد، إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

١٣- **"الحدود والتعزيرات عند ابن القيم":**

رسالة "ماجستير" في "الفقه"، تقدم بها الدكتور/بكر بن عبدالله أبو زيد إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد نُوقشت عام ١٤٠٠هـ.

١٤- "الروح" لابن القيم، دراسة وتحقيق:

رسالة "دكتوارة" في "العقيدة" تقدم بها الدكتور/بسام علي العموش إلي كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وقد طبعت عام ١٤٠٥هـ.

١٥- "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" "لابن القيم، دراسة وتحقيق":

رسالة "دكتوراه" في "العقيدة" تقد بها الدكتور/علي بن محمد الدخيل الله، إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، وقد طبعت عام ١٤٠٨ هـ.

١٦- "الكلام على مسالة السماع" "لابن القيم"، دراسة وتحقيق:

رسالة "دكتواره" تقدم بها الدكتور/راشد بن عبد العزيز الحمد، إلى شعبة "الدعوة" بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وقد طبعت عام ١٤٠٩هـ.

١٧- "منهج أهل السنة في تفسير القران - دراسة موضوعية لجهود ابن القيم التفسيرية":

رسالة "دكتوراه" في "التفسير" تقدم بها الدكتور/صبري المتولي إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة، وقد طبعت عام ١٤٠٦هـ.

١٨- "هداية الحياري في اجوبة اليهود والنصارى" "لابن القيم، دراسة وتحقيق":

رسالة "دكتوراه" في "العقيدة"، تقدم بها الدكتور/محمد الشيخ أحمد محمود الحاج، إلى كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض عام ١٤٠٥ هـ.

ولكن شيئاً من تلك البحوث والرسائل لم يخصص للبحث في الفكر الاقتصادي عنده رغم أهميته والحاجة إلى كشفه، فكان لا بد من بيان هذا الجانب المغْفَل وإيضاحه.

ولم يكتب عنه - في حدود ما اطلعت عليه- سوى بحث صغير، باللغة الإنجليزية، بلغ مع فهارسه خمساً وثلاثين صفحة فقط بعنوان ترجمته "الفكر الاقتصادي لابن القيم" للدكتور/ عبد العظيم إصلاحي، وقد قام بطبعه مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.

وبحث صغير ضمن كتاب "من التراث الاقتصادي للمسلمين" للدكتور رفعت العوضي، تناول فيه بالتحليل الاقتصادي كتاب "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" لابن القيم، في عشرين صفحة من القطع الصغيرة.

الطريقة التي اتبعتها في البحث:

كان من منهجي في هذا البحث ما يلي:

١- اعتمدت الكتب المطبوعة دون المخطوطة لابن القيّم، والتي بلغت حتى بداية الكتابة في هذا الموضوع ما يعادل ستين مجلداً.

٢- حرصت أن اثبت الفكر الاقتصادي لابن القيّم من كلامه نفسه، فندر أن أنسب إليه رأياً إلا وقد عضدت ذلك بنص منه.

٣- حرصت على عدم الاستطراد في نقل نصوص ابن القيم، فاقتصرت منها على ما يفيد المعنى الاقتصادي.

٤- حرصت على عدم تحميل النصوص فوق ما تحمله باستنباط معان ودلالات لا تدل عليها.

٥- عزوت الآيات القرآنيةالواردة في صلب البحث الى سورها ذاكراً أرقام الآيات فيها.

٦- خرجت الأحاديث النبوية معتمداً على الصحيحين ما أمكن ذلك.

٧- ترجمت لبعض الأعلام الواردة في صلب البحث عند الحاجة الى ذلك.

٨- ضبطت وشرحت معاني الكلمات والمصطلحات التي تحتاج الى ذلك.

٩- استندت في توثيق المعلومات والنصوص إلى أمهات الكتب، ثم رجعت الى الكتب الحديثة التي تبحث جوانب من الموضوع.

١٠- جمعت ما ورد في الرسالة من مصادر ومراجع وابحاث وفهرست لها هجائياً حسب اسم المؤلف.

١١- انهيت الرسالة بخاتمة ضمنتها أبرز ما توصلت اليه من نتائج.

خطة البحث:

تضمن هيكل البحث على فصل تمهيدي وفصلين آخرين كما يلي:-

المقدمة: واشتملت على أهمية الموضوع وسبب اختياره ومنهج البحث.

الفصل التمهيدي: التعريف بابن القيم واتجاهاته الفكرية وقد اشتمل على مبحثين

المبحث الأول: التعريف بابن القيّم وقد جعلته في مطلبين

المطلب الأول: ابن القيّم نسبه ونشأته.

المطلب الثاني: رحلاته العلمية وتأثره بشيوخه.

المبحث الثاني: اتجاهاته الفكرية والفلسفة الاقتصادية عنده، وقد جعلته في مطلبين.

المطلب الأول: اتجاهاته الفكرية.

المطلب الثاني: الفلسفة الاقتصادية عنده.

الفصل الأول: تدخل الدولة ونشاط السوق وآلية الأسعار، وقد اشتمل على مبحثين

المبحث الأول: مراقبة السوق(الحسبة) عند ابن القيِّم.

المبحث الثاني: ضوابط النشاط الاقتصادي في السوق عند ابن القيم.

الفصل الثاني:موقف ابن القيِّم من الظواهر الاقتصادية، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث

المبحث الأول: موقفه من ظاهرة الغنى والفقر، وقد جعلته في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الفقر والغنى في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: المفاضلة بين الفقراء الصابرين والأغنياء الشاكرين.

المبحث الثاني: الملكية وتقسيم العمل عند ابن القيم وقد اشتمل على مطلبين

المطلب الأول: الملكية في فكر ابن القيم.

المطلب الثاني: تقسيم العمل عنده.

المبحث الثالث: الربا والنقود عند ابن القيم وقد اشتمل على مطلبين

المطلب الأول: الربا في فكر ابن القيم.

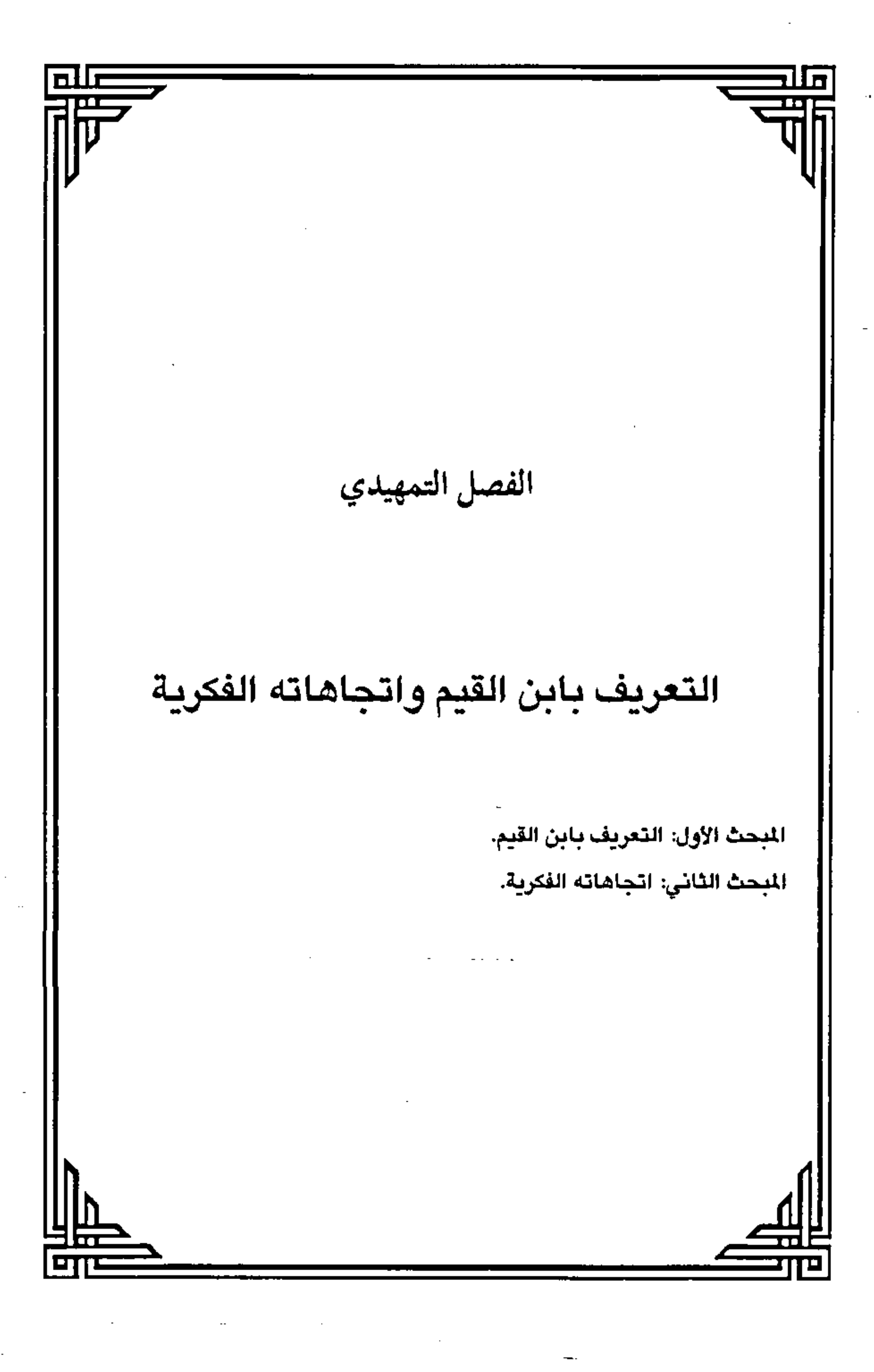
المطلب الثاني: النقود عند ابن القيم.

وبعد :

فهذا هو الفكر الإقتصادي عند ابن القيم، أرجو الله تعالى أن أكون قد وفقت في طرحه ومناقشته. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباحث:

حسن محمد حسن العمري



الفصل التمهيدي

التعريف بابن القيم واتجاهاته الفكرية

المبحث الأول: التعريف بابن القيم.

المبحث الثاني: اتجاهاته الفكرية.

المبحث الأول

التعريف بابن القيم

المطلب الأول: ابن القيم: نسبه ومولده ونشاته.

هو محمد بن ابي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الدمشقي، شمس الدين ابن قيّم الجوزية الحنبلي،[1] وهو من كبار علماء المذهب الحنبلي[2]

اشتهر بهذا اللقب لأن اباه كان قيّماً على مدرسة الجوزية بدمشق، لذلك قال عنه ابن كثير بأنه:-«امام الجوزية وابن قيّمها»[3].

ولد سنة إحدى وتسعين وست مئة في دمشق، نشأ في كنف ابيه، يرافقه في التردد على المدرسة الجوزية، وقد بدأ تحصيله العلمي في أروقتها، ونشأ يرتشف العلم من مناهلها، هي وغيرها من مدارس المذهب، حيث كان للحنابلة مدارسهم الخاصة بهم، كالجوزية والسكرية والعمرية، وقد كانت وفاته رحمه الله ليلة الخميس الثالث عشر من رجب وقت آذان العشاء سنة ٧٥١هـ. وبه كمل له من العمر ستون سنة رحمه الله تعالى[4].

ودرس الحديث في مدارس يتولى مشيختها كبار علماء الحديث كالأمام الذهبي، حيث كان للحديث مدارسه الخاصة به، وقرأ العربية على ابن ابي الفتح، وقرأ الفقه الحنبلي على المجد الحراني، وابن تيميه، وأخذ الفرائض عن أبيه[5].

المطلب الثاني: رحلاته العلمية وتاثره بشيوخه

اولاً: رحلاته العلمية:

الرحلة في طلب العلم من الأمور التي تكثر الحاجة اليها، والتي اعتاد عليها عامة اهل العلم، حيث لا تكاد تقع أعيننا على ترجمة عالم، الا ونجد فيها بيان رحلاته في طلب العلم،

(١) الدرر الكامنة في اعيان المئة الثامنه، ابن حجر العسقلاني، جـ٤، ص٢١.

(٢) الاعلام، خير الدين الزركلي، جـ٦، ص٥٦، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ابن العماد، جـ٥، ص ١٦٨.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير، المجلد السابع جـ١٣، ص١٤٦.

(٤) الدرر الكامنة، ابن حجر العسقلاني، ٢١/٤، ابن قيّم الجوزية، دراسة موضوعية تحليلية تربوية، عبد الرحمن النحلاوي، ص ٢٠.

(٥) البداية والنهاية، لابن كثير، ١٤٦/١٣.

لا سيما عند علماء الحديث، حيث كانت لهم عناية فائقة في الرحلة في طلب العلم منذ عصر الصحابة -رضي الله عنهم- حتى تدوين السنة وانتشارها.

وابن القيّم -رحمه الله- لا يختلف عن أولئك العلماء، بل هو من اكثرهم حباً للعلم، فلا بدَّ أن يكون قد ارتحل في طلب العلم، إلا أن الناظر في كثير من كتب الترجمة، والتي ترجمت لابن القيّم، يكاد لا يجد ذكراً لذلك سوى ما ذكر على سبيل حجاته رحمه الله[1].

إلا أن المقريزي -رحمه الله- ذكر ذلك في كتابه (السلوك لمعرفة دول الملوك) حيث جاء في ترجمته لابن القيم: (وقدم القاهرة غير مرة)[2].

ثم إن ابن القيّم، قد ذكر عبارة له في كتاب (اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان) وذلك في معرض حديثه عن اسباب ومشخصات مرض القلب والبدن، تفيد رحلته الى مصر حيث قال: «(وذاكرت مرةً بعض رؤساء الطب بمصر بهذا فقال: «والله لو سافرت الى المغرب، في معرفة هذه الفائدة لكان سفراً قليلاً»[3].

والذي يؤكد لنا رحلته الى مصر ما جاء في كتابه (هداية الحيارى)، حيث قال: «وقد جرت لي مناظرةٌ بمصر، مع اكبر من يشير اليه اليهود بالعلم والرياسة»[4].

هذا ما أمكن الوقوف عليه من رحلة ابن القيّم، وعلى اي حال فإن ابن القيّم اذا لم يشتهر عنه في أمر الرحلة في طلب العلم، فإنَّ له عذراً واسعاً في هذا حيث أنه عاش في قرن دونت فيه العلوم الإسلامية، وانتشرت في سائر الاقطار، وكانت دمشق آنذاك من الاقطار التي ازدهرت بكثير من انواع العلوم والمعارف، فقد كانت محط رحال العلماء في ذلك الوقت. وإليها يأتي طلاب العلم من كل مكان، وقد كان فيها من الجوامع، والمدارس والمكتبات العامرة، والاساتذة الكبار، الشيء الكثير، وقد عاش ابن القيّم في كنف والده، وتتلمذ على يده، وهو يمثل الصدارة في بلده لعلماء الحنابلة، فلا غرابة أن لا يُعرف برحلاته العلمية، وقد كان حال دمشق كذلك، ولا سيما وقد وفد اليها شيخ الإسلام، ابن تيمية[5].

(١) انظر: ابن قيّم الجوزية، حياته، وآثاره، بكر ابو زيد، ص٣٢.

(٢) السلوك لمعرفة دول الملوك، أحمد بن عبد القادر الحسيني المقريزي، جـ٢، ص ٨٣٤.

(٣) اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن القيّم، ص ١٧.

(٤) هداية الحيارى في الرد على اليهود والنصارى، ابن القيّم، ص٨٧.

(٥) انظر، ابن قيم الجوزية، حياته وآثاره، بكر ابو زيد، ص٣٢.

ثانياً: تأثره بشيوخه:

لا شك ان طلب العلم في زمن ابن القيّم، كان اسهل منه في الأزمنة المتأخرة لوفرة العلماء آنذاك، ولقد ذكرنا سابقاً، ان دمشق كانت محطّ رحال العلماء في ذلك الوقت، لكثرة ما فيها من الجوامع والمدارس والمكتبات والأساتذة الكبار، لذلك يبدو لنا أن ابن القيّم قد انبرى لطلب العلم قبل سن الرشد، وقد كان في طلبه حراً مختاراً، غير مقتصر على شيخ من الشيوخ، لذلك فإن الناظر في ترجمته يرى أن الشيوخ الذين تتلمذ على يديهم، وسمع منهم من الكثرة الأمر الذي يصعب معه حصرهم، فقد كان ابن القيم وأمثاله من نوابغ الأعلام الذين خلّد الدهر اسماءهم، كانوا يتلقون كل علم من نوابع المتخصصين فيه، فقد أخذ ابن القيّم الحديث من الشهاب العابر [(١)]، وأبي بكر بن عبد الدائم [(٢)]، واسماعيل بن مكتوم [(٣)]، وفاطمة بنت جوهر [(٤)].

وتلقى العربية عن أئمة اللغة، كأبي الفتح [(٥)]، والمجد التونسي [(٦)]، وتلقى الفقه على المجد الحرّاني [(٧)]، وأخذ الأصول على يد الصفي الهندي [(٨)]، ولمّا كان والده-ابو بكر [(٩)]- له اليد الطولى في الحساب والفرائض أخذهما عنه، اما شيخه ابن تيميه [(١٠)]، فقد أخذ عنه

---

(١) الشهاب العابر:ابو العباس احمد بن عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمه النابلسي الحنبلي، المتوفى سنه ٦٩٧ هـ، سمي بالعابر لأنه كان عالماً بتعبير الرؤيا. انظر شذرات الذهب ٤٣٧/٥، الوافي بالوفيات ٢٧٠/٢.

(٢) ابن عبد الدائم، ابو بكر ابن المسند، زين الدين أحمد بن عبد الدائم بن نعمه المقدسي، المتوفى سنه ٧١٨هـ، انظر في ترجمته، العبرللذهبي ٩٨/٥، شذرات الذهب ٤٨/٦.

(٣) ابن مكتوم إسماعيل: الملقب بصدر الدين والمكنى بابي الفداء بن يوسف بن مكتوم الدمشقي الشافعي، ت ٧١٦هـ، انظر شذرات الذهب ٣٨/٦، العبر للذهبي ٨٩/٥.

(٤) بنت جوهر، فاطمة ام محمد بن الشيخ ابراهيم بن محمود بن جوهر البعلي، توفي سنه ٧١١هـ، انظر شذرات الذهب ٢٨/٦.

(٥) ابو الفتح البعلبكي:-محمد شمس الدين، ابوعبدالله بن أبي الفتح البعلبكي الحنبلي ت ٧٠٩هـ، انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٣٥٦/٢.

(٦) المجد التونسي:- مجد الدين ابو بكر بن محمد بن قاسم التونسي ت ٧١٨هـ شذرات الذهب، جـ٦، ص(٤٧-٤٨).

(٧) المجد الحرّاني:-اسماعيل مجد الدين بن محمد الفراء الحرّاني، ت ٧٢٩هـ انظر العبر للذهبي ١٦١/٥/شذرات الذهب ٨٩/٦.

(٨) الصفي الهندي:- محمد صفي الدين بن عبد الرحيم بن محمد الارموي الشافعي الفقيه، توفي سنه ٧١٥هـ، شذرات الذهب جـ٦ ص٣٦.

(٩) ابو بكر بن ايوب ، قيّم الجوزية، تقدمت ترجمته.

(١٠) شيخ الإسلام، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام توفي سنه ٧٢٨هـ، انظر ترجمته في الوافي بالوفيات ٢/ ٢٧٠.

التفسير والحديث والفقه والفرائض وعلم الأصول، وعلم الكلام، ولقد لازمه حتى تفقه به، وكان من عيون اصحابه، وأخذ منه علماً جمّاً، وقد كانت ملازمته له منذ ان قدم ابن تيميه دمشق عام ٧١٢هـ، حتى توفي رحمه الله سنه ٧٢٨هـ، وعلى هذا فقد لازمه مدة سبعة عشر عاماً تقريباً، وهناك الكثير من الشيوخ، الذين سمع منهم لم نذكرهم، ويمكن الرجوع اليهم في المصادر المذكورة[١].

(١) للإستزادة: شذرات الذهب ٥/١٦٨، البداية والنهاية ٢٤٦/١٣ الدرر الكامنه في أعيان المئة الثامنه ٢١/٤، الوافي بالوفيات ٢٧٠/٢ العبر في خبر من غبر ١٥٥/٤.

المبحث الثاني

اتجاهاتــه الفكريــة

المطلب الأول: اتجاهاته الفكرية

الدارس لابن القيِّم يجده فقيهاً، لا يتعصب لمذهب الحنابله، فهو وإن كان حنبلي المذهب، وموصوف في ترجمته بالحنبلي، إلا أنه كان على نهج شيخه، يسير مع الحق اينما سارت ركائبه، دون نظر الى الرجال، فقد كان حظه من هذا الوصف الا تباع لما أيده الدليل، ونبذ التعصب الذميم، وكيف يكون منه التعصب، وهو ثائر على التقليد، وقد دعا الى التحرر الفكري، ونبذ التقليد، فقد وقف في وجه المفكرين، داعياً الى تحرر العقول، والتمسك بالكتاب والسنة ما أمكن وإلا فالاجتهاد فهو في سبيل ذلك يعرض منهج الصحابة ثم التابعين ، ثم تابعي التابعين، ثم الأئمة، وموقفهم من المسائل التي تعرض عليهم، وهو في سبيل ذلك أيضاً، يعقد مجالس المناظرة بين المقلد وصاحب الحجة، ويصفه بأنه بدعة، وأنه من المحدثات بعد خير القرون، وقد عالج هذه القضية في كتبه، في مناسبات كثيرة. وقد بسط الحديث عن احكام الاجتهاد والتقليد في كتابه (أعلام الموقعين) ، في أكثر من مئة موضع، فهو لم يكن من أولئك الذين اشقاهم التعصب وأصمهم وأعمى أبصارهم، حتى بلغ بهم الى المهاترات ورد المذهب بمذهب آخر ولكنه -رحمه الله- كان يأخذ بالدليل مع احترام الأئمة، فها هو يتفقه في المذهب الحنبلي، وبيان اصوله وفروعه، دون ان يمنعه ذلك من مخالفة المذهب في عشرات المسائل، ما وجد الى الدليل سبيلاً[1]، وفي ذلك يقول: (وكثيراً ما ترد المسألة نعتقد فيها خلاف المذهب، فلا يسعنا ان نفتي بخلاف ما نعتقده، فنحكي المذهب الراجح، ونرجحه، ونقول هذا هو الصواب، وهو أولى ان يؤخذ به، وبالله التوفيق)[2]

ومن بعض الأمور التي لم يذهب فيها ابن القيم مذهب الحنابلة بل قال بقول مالك وأهل المدينة وذلك لقوة الدليل:

(١) انظر: ابن قيم الجوزيه، عصره، ومنهجه وآراءه في الفقه والعقائد والتصوف. عبد العظيم شرف الدين ص ٨٥، ابن القيم حياته وآثاره، بكر أبو زيد، ص ٤٤.

(٢) اعلام الموقعين، جـ٤، ص ١٧٧، وما بعدها.

فقد ذكر آراء الفقهاء في توزيع الزكاة، وخمس الغنائم، وبين ان رأي الشافعي ان تقسم الزكاة والخمس على الاصناف كلها، ويعطي من كل صنف من يطلق عليه اسم الجمع، وأن رأي مالك وأهل المدينة ان يكون الاعطاء في الاصناف المذكورة، في آيتي الزكاة والغنيمة ولا تجب القسمة عليهم جميعاً، أما أحمد وابو حنيفة فقالا بقول الشافعي في الخمس وبقول مالك في الزكاة[1] فأنت تراه لم يذهب مذهب الحنابلة، بل ذهب مذهب مالك وأهل المدينة ورأى ان تكون القسمة في المصارف المذكورة، بحيث لا تتعداها الى غيرها، ولا يجب استيعاب جميع الافراد بل تعطى لهم حسب الحاجة، ويقدم الأهم على المهم، وما ذلك إلا لأنه وجد ان الأحاديث وعمل رسول الله ﷺ، وخلفائه تؤيد مذهب مالك، وأهل المدينة، فهو لم يؤيده رغبة في الخروج عن الحنابلة بل ايده لقوة الأدلة[2].

كما أن ابن القيّم لم يأل جهداً في إبطال التقليد، فالمقلد لا يُعد عالماً، لأن العلم هو المعرفة الحاصلة عن دليل، والتقليد لا دليل فيه، فلا يكون علماً، وقد بين مجانبتهم للصواب بتركهم السنن، لقول من قلدّوه، ومع ان علماء المسلمين اجمعوا على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له ان يدعها لقول احد من الناس وقد كان ذلك مسلك الصحابة، فابن عمر كان يدع قول عمر اذا ظهرت له السنه، وابن عباس انكر من عارض السنه بقوله قال ابو بكر وعمر بقوله: «يوشك ان تنزل عليكم حجارة من السماء، اقول: قال رسول الله ﷺ وتقولون قال ابو بكر، وعمر»[3].

ولا بد ان نشير هنا ونحن في معرض حديثنا عن التقليد الى تلك المقولة التي نادى بها بعض المحدثين، عندما قالوا:- بأن ابن القيم ليس له شخصية مستقلة، بل هو نسخة عن شيخه ابن تيميه ليس إلا، وكان على رأس من قال بهذه المقولة الكوثري والتي ملأ بها كتبه، فهو يقول في صفعات البرهان: «إن ابن القيم لم يكن غير شيخه في المعنى، بل هما قماش واحد،

(١) زاد المعاد في هدى خير العباد، ابن القيِّم، جـ٢، ص٩.
(٢) ابن قيم الجوزيه، عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف. عبد العظيم شرف الدين، ص ٨٥.
(٣) اعلام الموقعين، جـ٢، ص١٦٨.

ذلك ظهارته وهذا بطانته، ذلك يسوّد وهذا يبيّض. عمله كله تزويق لبضائع شيخه، بحيث تروج، يقلده في كل شيء وليس له رأي خاص، قطعاً على سعته في العلم»[1]

ولدحض هذه المقولة، لا بد ان يعلم القارئ باتفاق كلمة العلماء المتقدمين، والمتأخرين من انصاره والمنصفين من خصومه، على تفنن ابن القيِّم في علوم شتى، من علوم الشريعة وعلو كعبه فيها، وانه قد نال مرتبة الاجتهاد المطلق من غير مدافع[2]، غير أنني أرى أن من الواجب علي هنا أن أبين رأيي فيما توصلت إليه في هذه الرسالة عن مدى تأثر ابن القيم بشيخه ابن تيمية. فمن المعروف أن ابن القيم قد تأثر في مؤلفاته بشيخه ابن تيمية تأثراً واضحاً واستفاد من ذكره وكتبه استفادة كبيرة، إلا أن هذا لا يعني أنه كان نسخة من شيخه ابن تيمية ومما يدل على ذلك اتفاق كلمة الفقهاء على تفننه في علوم شتى، ثم أن ابن القيم له مؤلفات كثيرة تحتوي على معارف وعلوم ليست عند شيخه ابن تيمية، مثل كتابه زاد المعاد، مفتاح دار السعادة، وغيرها.

أما فيما يتعلق في المجال الاقتصادي فإنني ومن خلال دراستي لفكره الاقتصادي ومن خلال اطلاعي على بعض ما كتبه ابن تيمية في هذا المجال فقد وجدت انطباقاً تاماً وتشابهاً واضحاً بين أفكار ابن القيم وابن تيمية وقد حاولت البحث عن مسألة اقتصادية فيما يتعلق بالمسائل التي تعرضت لها في بحثي هذا جاءت مخالفة لما ورد عند شيخه إلا أنني لم أجد وهذا إنما يدعوني للقول بأن الأفكار الاقتصادية خاصة عند ابن القيم قد جاءت مطابقة لأفكار ابن تيمية وذلك في حدود ما اطلعت عليه وتعرضت له في هذه الرسالة.

أما في يتعلق بغيرها من الأفكار فإنه يبدو واضحاً أن ابن القيم قد تأثر بشيخه ابن تيمية، لكننا لا يمكن أن نقول أنه كان نسخة من شيخه ابن تيمية وذلك لكثير من الأدلة والمبررات أوردت بعضها في بداية حديثي عن هذا الموضوع والتي كان منها أقوال العلماء، فقد جاء في كتاب شذرات الذهب:-«وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه وبأصول الدين، واليه فيه المنتهى، وبالحديث ومعانيه، وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، لا يُلحق

(١) صفعات البرهان، الكوثري، ص ٣٢.

(٢) ابن قيم الجوزيه، حياته وآثاره. بكر ابو زيد، ص ٨٤.

في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليد الطولى، وبعلم الكلام وغير ذلك، وعالماً بعلم السلوك وكلام اهل التصوف»[١]

وقال فيه الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة:- (وكان جريء الجنان، واسع العلم، عارفاً بالخلاف، ومذاهب السلف وغلب عليه حب ابن تيميـة، حتى كان لا يخرج عن شيء منه اقواله)[٢]

وقال عنه ابن رجب في كتابه الذيل على طبقات الحنابلة:- (وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفاً بالتفسير لا يجارى فيه وبأصول الدين، واليه فيه المنتهى، والحديث ومعانيه، وفقهه ودقائق الاستنباط منه، لا يُلحق في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية له فبها اليد الطولى) [٣]

وقال عنه ابن كثير في البداية والنهاية:-(وسمع الحديث، واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، لا سيما علم الحديث والتفسير)[٤]

هذه طائفة من اقوال الأئمة، في بيان منزلة ابن القيِّم في الطلب والتحصيل وليس هذا غريباً على ابن القيِّم وقد منَّ الله عليه بالمواهب الفذة، والألمعية النادرة.

المطلب الثاني: الفلسفة الاقتصادية عنده:

يقوم الفكر بشكل عام على مجموعة من المبادئ والاصول التي يعتمد عليها ويشكل من خلالها فلسفة خاصة يرتكز عليها وينطلق من خلالها.

فالفكر او النظام الذي يرضاه المجتمع لنفسه يكون تعبيراً عن المعتقد الذي ينطلق منه المجتمع في نظرته الى الحياة والكون ودور الإنسان فيه، ولا يمكن عزل اي فكر عن جذوره العقيدية.

فالمدرسة الغربية تقوم فلسفتها على مبدأ الحرية، فهم يتصورون الكون آلةً حركها الله ثم تركها تدور بدون تدخل، ذلك لانه قد جاء في الانجيل كما يزعمون (دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر).

---

(١) شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، جـ٥، ص١٦٨.

(٢) الدرر الكامنة في اعيان المئة الثامنه، ابن حجر العسقلاني، جـ٢، ص٢١.

(٣) الذيل على طبقات الحنابلة، ابن رجب ٢/٤٤٨.

(٤) البداية والنهاية، ابن كثير، جـ١٣، ص ٢٤٦.

وأساس الفلسفة الاشتراكية هي المادية الجدلية التي تقوم على تأليه المادة، وتدَّعي انها اصل الوجود، كما ترى ان سبب الصراع هو الملكية، فهي وسيلة الاستغلال عندهم، اما الدين فهو افيون الشعوب.

اما الفكر الاقتصادي الاسلامي فإن له فلسفة خاصة تقوم على مجموعة من المبادئ والاصول، تُفسَّر من خلالها نظرة الإسلام للمادة التي هي موضوع الاقتصاد.

فالعبادة هي غاية الوجود والمادة وسيلة تُعين عليها، فلا عبادة بلا حياة ولا حياة إن لم تُعمر الدنيا[1]

وقد اشار ابن القيِّم كما أشار غيره من العلماء الى بعض هذه المبادئ والاصول التي تعبر في مجملها عن الفلسفة الاقتصادية في الإسلام، ومن هذه المبادئ:

اولاً: اقتران الحياة بالتعب والمشقة:

اشار ابن القيِّم الى هذا في معرض تفسيره لقوله تعالى، ﴿ولقد خلقنا الإنسان في كبد﴾[2]، فقد اوضح صعوبة حصول الإنسان على قوته وحاجاته بغير السعي والتعب.

يقول ابن القيِّم:«وعلى هذا فالكبد من مكابدة الامر، وهي معاناة شدة ومشقة، والرجل يكابد الليل: اذا قاسى هوله وصعوبته، والكبد: شدة الامر، ومنه تكبُّد اللبن، اذا غلظ واشتد، ومنه الكَبِدُ، لانها دم يغلظ ويشتد، وانتصاب القامة، والاستواء من ذلك، لانه انما يكون عن قوة وشدة، فإن الانسان مخلوق في شدة، يكون في الرحم ثم القماط ثم في الرباط ثم هو على خطر عظيم عند بلوغه حال التكليف، ومكابدة المعيشة والأمر والنهي ثم مكابدة الموت، وما بعده في البرزخ وموقف القيامة ثم مكابدة العذاب في النار ولا راحة الا في الجنة)[3] فالإنسان في كبد وشقاء من اول حياته الى اخرها، لا ينفك عنه ذلك الا في الجنة.

ثانياً: تسخير الكون للإنسان:

من المعلوم ان التسخير من القواعد والاصول التي يبني عليها الفكر الاقتصادي الإسلامي، فالله تعالى قد سخر كل ما في الكون لخدمة الإنسان، وقد فصل ذلك في كثير من

(١) الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة، يوسف كمال، ص ٦.
(٢) سورة البلد، الاية ٤.
(٣) التبيان في علوم القران، ابن القيِّم، ص٢٦.

آياته، فتحدث عن السماء، والارض، والنجوم، والشمس والقمر، فجميع هذه المخلوقات خلقت لخدمة الإنسان، ثم جمع ذلك في قوله تعالى ﴿الم تروا انّ الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض، واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾.[1]

فقال: (فالدنيا قرية والمؤمن رئيسها، والكل مشغول به ساعٍ في مصالحه، والكل قد أقيم في خدمة حوائجه) [2]

ثم يفصل ابن القيّم في ذلك فيقول: (والافلاك سُخرت منقادة دائرة بما في ذلك مصالحه، والشمس والقمر والنجوم مسخرات جاريات بحساب ازمنته واوقاته، واصلاح رواتب أقواته، والعالم الجوي مسخر له برياحه وهوائه وسحابه وخيره وما اودع فيه، والعالم السفلي كله مسخر له مخلوق لمصالحه، ارضه وجباله، وبحاره وانهاره، واشجاره، وثماره، ونباته وحيوانه، وكل ما فيه.[3]

ثالثاً: اثر الطاعة والمعصية في الحياة الاقتصادية:

وفي هذا المجال يذكر ابن القيّم التبعات والآثار الطيبة للحسنة والطاعة ثم يبين الآثار والتبعات السيئة للمعصية، فهي مضرة بالجسم والقلب كما انها تضر في الدنيا والآخرة.

يقول: «وآثار الحسنات والسيئات في القلوب والابدان والأموال أمرٌ مشهود للعالم لا ينكره ذو عقل سليم».[4]

ثم يبين ابن القيّم ان سبب الفساد الذي يحدث للناس انما هو من سيئاتهم ومخالفتهم للرسل فيقول: «ولم تزل اعمال بني آدم ومخالفتهم للرسل تحدث لهم من الفساد العام والخاص ما يجلب عليهم من الآلام والأمراض والأسقام والطواعين والقحوط والجدوب وسلب بركات الارض وثمارها ونباتها، وسلب منافعها او نقصانها امور متتابعة يتلو بعضها بعضاً».[5]

---

(١) سورة لقمان، الاية ٢.

(٢) مفتاح دار السعادة، ابن القيّم، جـ ١، ص ٢٠٦.

(٣) مفتاح دار السعادة، ابن القيّم، جـ١، ص٢٦٣.

(٤) ذكر ابن القيّم في كتابه مفتاح دار السعادة، كلاماً رائعاً في ذلك لا يتسع المجال هنا لذكره، جـ١، ص٢٦٠ وما بعدها.

(٥) مدارج السالكين، ابن القيّم، جـ١، ص ٤٥٧.

ثم يقول في بيان اضرار المعاصي وآثارها في تضييق الرزق: «ومنها حرمان الرزق، فكما ان تقوى الله مجلبة للرزق فترك التقوى مجلبة للفقر، فما استجلب رزق الله بمثل ترك المعاصي».[1]

ويقول في بيان أثر الصلاة والطاعة في جلب الرزق والبركة «والصلاة مجلبة للرزق حافظة للصحة دافعة للأذى...حافظة للنعمة دافعة للنقمة جالبة للبركة».[2]

رابعاً: مكانة النشاطات الاقتصادية:

وهنا ينبه ابن القيّم الى دور النشاطات الاقتصادية في تلبية حاجات الإنسان ومتطلباته، فلا يمكن قيام الإنسان بحاجاته الا من خلال سلسلة من النشاطات والاعمال.

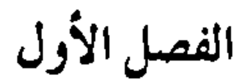
يقول ابن القيّم :«انه من المعروف أن القمح لا يمكن الحصول عليه الا بعد سلسلة من النشاطات والاعمال من حرث وبذر وحصاد وكذلك اطفاء العطش او سد الرمق، فإنه يعتمد على شرب الماء او تناول الطعام ولا يمكن الحصول على ذلك بدون خطوات واعمال مطلوبة»[3]

ثم ان ابن القيّم يرى ان جميع هذه النشاطات مباحة الا ما ورد النص بتحريمها كما سنرى عند حديثنا عن ضوابط النشاط الاقتصادي عند ابن القيّم.

(١) الجواب الكافي، ابن القيّم، ص ٤٢.

(٢) الجواب الكافي، ابن القيّم، ص ٣٥.

(٣) شفاء العليل، ابن القيّم، ص ٥٦.



الفصل الأول

تدخل الدولة ونشاط السوق وآلية الأسعار عند ابن القيِّم

المبحث الاول: مراقبة السوق(الحسبة) عند ابن القيُم

المبحث الثاني: ضوابط النشاط الاقتصادي عند ابن القيم

المبحث الاول

مراقبة السوق (الحسبة) عند ابن القيِّم

المطلب الأول: تعريف الحسبة ومشروعيتها ونشاتها وتطورها

الحسبة لغة: عرّفها ابن منظور بانها (إسم من الاحتساب، يقال: فلان حسن الحسبة اي حسن التدبير والنظر فيه، وهي كذلك مصدر احتساب الاجر على الله، تقول: فعلته حسبة، واحتسب فيه احتساباً اي طلب الاجر، واحتسب فلان على فلان اي انكر عليه)(١)

الحسبة شرعاً: الحسبة وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢)ويعرفها الماوردي بأنها: «أمرٌ بالمعروف اذا ظهر تركه، ونهيٌ عن المنكر اذا ظهر فعله»(٣)

تعريف ابن القيم: جاء في تعريف ابن القيِّم للحسبة بأنها «الحكم بين الناس في النوع الذي لا يتوقف على الدعوى، وأصله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ووصف به هذه الأمة، وفضلها لأجله على سائر الأمم»(٤)

والمحتسب هو« من نصّبه الإمام او نائبه للنظر في احوال الرعية، والكشف عن امورهم ومصالحهم، وجاء في كتاب صبح الأعشى في صناعة الانشاء أنه« عباره عمّن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحدث في أمر المكاييل والموازين ونحوها »(٥)

وهكذا فإن الناظر في هذه التعاريف يجدها وإن اختلفت في الفاظها، إلا أنها تتقارب في معناها، حيث تدور حول اعتبار الحسبة من الولايات الدينية التي كانت بمثابة الرقيب على أقوال وأفعال الناس، فهي رقابة إدارية تقوم بها الدولة، عن طريق هيئات او أشخاص مهمتهم مراقبة الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية، تحقيقاً للعدل، والفضيلة.

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، جـ١، ص٣١٤.

(٢) مقدمة تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، جـ٢، ص٢٠.

(٣) الاحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، ص٢٩٩.

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيِّم، ص١٨٣.

(٥) صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ابو العباس القلقشندي، جـ٥، ص٤٥٢.

مشروعيتها: لما كانت الحسبة امراً بمعروف ونهياً عن منكر، وإصلاحاً بين الناس، فقد وردت فيها فضائل كثيرة، لذلك فإن شرعية الإحتساب تستند إلى كثير من نصوص الكتاب والسنة والاجماع.

أولاً: في القرآن الكريم:

قال تعالى: **﴿ولتكن منكم امةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾.**[1]

ففي الآية الكريمة بيان الايجاب، وقوله تعالى(ولتكن) أمر وظاهر الأمر الايجاب، يقول ابن القيّم في ذلك:«وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان، فعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز».[2]

وقوله تعالى **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**[3] ففي هذه الآيات دلالة صريحة على فضل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الله تعالى قد فضل هذه الأمة على غيرها بهذا الامر الذي كان للحسبة شرف القيام به. ثم نجد في آية أخرى أن الله تعالى قد قرن بين هذا الأمر وبين الصلاة والزكاة في وصف المؤمنين حيث قال: **﴿الذين إن مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾.**[4]

ثانياً: في السنه النبوية:

ما روي عن حذيفة أنه قال:« قال رسول الله ﷺ (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً ثم تدعونه فلا يستجاب لكم)».[5]

(١) سورة آل عمران، اية ١٠٤.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٨٤.
(٣) سورة التوبة، اية ٧١.
(٤) سورة الحج، اية ٤١.
(٥) سنن الترمذي، باب ما جاء في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣١٦، حديث رقم ٢٢٥٩.

وما روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ (من رأى منكم منكراً فليغيرهٌ بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الإيمان)[1] وهكذا فإن النبي ﷺ قد أمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل حسب طاقته، بالقوة ثم الكلمة الطيبة ثم الاستنكار بالقلب، وهو أدنى درجات الإيمان.

ثالثاً: الاجماع:

أجمع علماء الأمة على وجوب الحسبة؛ لأنها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وهما واجبان على من تأهل لذلك، فهي فرض كفاية لا فرض عين، اذا قام به البعض سقط عن الباقين، ويصبح فرض عين على القادرين عليه إذا لم يقم إلا بهم[2]. وقد فُسِّرت القدرة على القيام بواجب الحسبة بأنها السلطان أو من يعينه على ذلك»[3]

نشاة الحسبة وتطورها:

لم يُعْنَ العرب قبل الإسلام بأمر من أمور حياتهم بمثل ما عنوا بلغتهم ورواية أيامهم ومأثور حكمهم وشعرهم، ولم يُعْنوا بعد دخولهم بالإسلام بمثل ما عَنوا بأمور دينهم، وما ورد في قرآنهم وأحاديث نبيهم ﷺ وقد كان من الآيات الكريمة التي عنوا بتطبيقها قوله تعالى ﴿كنتم خير امة أُخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[4] وقد عمل النبي ﷺ بمفهوم هذه الآيات، وما يكمن في ظواهرها وروحها، ودعا صحابته والناس جميعاً الى تطبيق ما ينطوي تحت اهدافها الجزئية والكلية[5] فعند قيام الدولة الإسلامية انتظمت احوال المدن وتوسعت اسواقها وتعددت، وترتب على ذلك تخصصها وازدهار النشاط التجاري فيها. عندئذ بات من الضروري الأخذ بنظام الحسبة وتطبيقه وفق نهج الدولة وتوجيهات الاحوال الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية، الأمر الذي تطلّب تولية شخص معين ليتولى القيام بهذه المهمة الصعبة ويراقب سير الحياة الاقتصادية والاجتماعية بطريقة تجلعها في إطار قواعد الشرع الإسلامي وفي نطاق المصلحة العامة للمجتمع.

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، المجلد الأول، جـ٢، ص (٢٢-٢٥).

(٢) الحسبة ومسؤولية الحكومة الاسلامية، ابن تيمية، ص ١١.

(٣) ولاية الحسبة في الإسلام، د. فخري ابو صفية، ص٧.

(٤) سورة آل عمران، اية (١١٠).

(٥) ندوة الحسبة والمحتسب عند العرب، كمال السامرائي، ص١١.

وقد أشار النبي ﷺ إلى أهمية تطبيق هذا النظام، حتى أنه مارس مهمات الحسبة بنفسه عندما (مرّ بصبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال: أصابته السماء يا رسول الله ، فقال ﷺ: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، من غش فليس منا).[1]

وعندما ظهرت مخالفات أخرى أراد النبي ﷺ الحدّ منها ومعالجتها بحكمة وبنظام مؤطر ومحدد، فعيّن عمر بن الخطاب رضي الله عنه على سوق المدينة، وعيّن سعيد بن سعيد بن العاص على سوق مكة سنة ٨هـ.

لذلك فإن هذه المبادرات المبكرة قد دلت على أصالة هذا النظام في الوقت الذي توضح فيه النهج السليم الذي مارسه النبي ﷺ في جعل النشاط الإقتصادي في جوانبه المتعددة، يسير وفق مراقبة الشرع والعدالة والأخلاق الحميدة.[2] فكان أئمة الصدر الاول يباشرون بأنفسهم مراقبة الأسواق وتطبيق نظام الحسبة لعموم صلاح هذه المهمة وجزيل ثوابها [3]. فقد مارس الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بنفسه مهام الحسبة فكان يراقب الأسواق فيطوف فيها ويتفقد أحوالها وكثيراً ما كان يعاقب من يقعد في السوق ويجهل أحكامه وأعرافه، فقد كان حريصاً على إشاعة المودة والتراحم. وقد روي أنه رأى رجلاً يخلط الماء باللبن فأراقه عليه.[4]

هذا وقد سار الخلفاء من بعده على هذا النهج في الإشراف على الأسواق وتطبيق نظام الحسبة، فقد كان الحارث بن العاص عاملاًعلى سوق المدينة في خلافة عثمان رضي الله عنه يشرف بذلك على البيع والشراء، ويراقب الموازين إلى غير ذلك من المهام.

كما أن علياً رضي الله عنه قد راقب الاسواق بنفسه وحث التجار والباعة على أن لا يظلموا الناس وأن يبتعدوا عن الغش في الكيل والميزان.[5]

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، المجلد الأول، جـ٢، ص١٠٩.

(٢) انظر: معالم القربة في احكام الحسبة، ابن الاخوه، ص١١. إحياء علوم الدين، الغزالي، جـ٢، ص٣٣٩. الحسبة في الاسلام، ابن تيمية، ص٦.

(٣) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص٢٤٥.

(٤) الحسبة، ابن تيمية، ص٥٢.

(٥) الرتبة في طلب الحسبة، ابن رفعه، ص٤.

وظل الأمر على هذه الحال حتى جاء عصر الخليفة أبو جعفر المنصور، وولى الحسبة يحيى بن زكريا حتى عام (١٥٧هـ)، كما أن الخليفة الهادي ولى الحسبة نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم عام (١٩٦هـ) [١] وبعد ذلك صارت ولاية الحسبة من ولايات الإسلام، ونظاماً من أنظمته، وأصبح من الضروري أن يكون والي الحسبة مأذوناً له من جهة الوالي وصاحب الأمر فهي فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه اهلاً له. [٢]

عمل الحسبة:

تقوم الحسبة على اساسين هما:

أ- أمر بالمعروف

ب- نهي عن منكر

وسواءً تعلق ذلك بحق الله تعالى أم حقوق العباد[٣]

ويمكن اجمال الأعمال التي يقوم بها المحتسب فيما يلي:

١- الأمر بالصلاة وإقامة الجمعة والجماعة والإشراف على الأئمة والمؤذنين.

٢- الأمر بأداء الأمانة والصدق في النصح في الأقوال والأعمال [٤]

٣- الأمر بأداء الحقوق الى أصحابها، ومنع تأخيرها عن موعدها [٥]

٤- النهي عن الخيانة وتطفيف الكيل والميزان، وتفقد أحوال المكاييل والموازين[٦]

٥- المنع من الغش في المعاملات والصناعات ونحوها. والغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب، وتدليس السلع مثل أن يكون ظاهر المبيع خيراً من باطنه كما يدخل الغش في الصناعات مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والعدس وغير ذلك من سائر الأطعمة.

---

(١) تاريخ الأمم والملوك، الطبري، جـ٩، ص ٢٨٨.

(٢) أنظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٥.

(٣) ولاية الحسبة في الإسلام، فخري ابو صفية، ص٦.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

(٥) ولاية الحسبة في الإسلام، فخري ابو صفية، ص٦.

(٦) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

٦- النظر في المعاملات المحرمة. فيمنع من التعامل بالعقود مثل عقود الربا والميسر وبيوع الغرر والربا[1] وكل ما نهى الشارع عن بيعه أو شرائه في الأسواق.

٧- منع الناس من مواقف الريب، ومظان التهمة لقوله ﷺ (دع ما يريبك الى ما لا يريبك)[2].

ويعتبر هذا النظام بحق الضمان العملي للمحافظة على الظروف التنافسية في السوق الإسلامية، وتحقيق أهداف الشريعة فيها، فهو يوفر حياة اقتصادية قوية في مجتمع إسلامي، حيث أنه يمكن لهذا النظام أن يرفع كل أشكال الظلم عن المستهلك في السوق، فهو يحميه من الغش والتدليس في الوقت الذي يكون فيه هذا النظام رادعاً لتلك الأنفس التي قد تحيد عن جادة الصواب، وتتخبط في أشكال الكسب المحرم، ثم إن هذا النظام يكفل رقابة على جميع أنواع السلع التي يعرضها أصحابها في السوق، لذا فإنه يتوجب على والي الحسبة أن يكون عالماً بالأسعار وأحوال السوق.

وفي هذا يقول ابن القيِّم:«وعلى صاحب السوق الموكل بمصلحته أن يعرف ما يشترون به، فيجعل لهم من الربح ما يشبه، وينهاهم أن يزيدوا على ذلك. ويتفقد السوق أبداً، فيمنعهم من الزيادة على الربح الذي جعل لهم، فمن خالف أمره عاقبه وأخرجه من السوق»[3]

فيرى ابن القيِّم أن على والي الحسبة أن يتمتع بالكفاءة الاقتصادية التي تمكنه من مراقبة الأسعار، وكيفية تحديدها عند ظروف معينة، ويجب أن يكون لديه من الكفاءة الفنية أيضاً ما يمكنه من معرفة جودة السلعة ومواصفاتها ومقابيسها، ورصد أساليب الغش فيها.

والمحتسب يقوم بمراقبة السوق من خلال الوظائف والواجبات المنوطة به، وقد ذكر ابن القيِّم الكثير من هذه الاعمال التي ينبغي على والي الحسبة أن يقوم بها إلا أن الذي يعنينا في هذا البحث هو ما يتعلق منها بالرقابة الاقتصادية والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص١٨٦.

(٢) فتح الباري، ابن حجر، جـ٤، ص ٢٩١، حديث رقم ٢٠٥١.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٧.

أولاً: كفالة الدولة بتامين مستوى معيشي لائق للناس

اوجب الله تعالى العمل على الإنسان في كثير من آيات الكتاب الكريم، ثم حث النبي ﷺ ذلك على جعل الساعي على نفسه وعياله كالمجاهد في سبيل الله. فالأصل هو العمل الذي هو الحياة، ولكن قد يحول بين الإنسان وبين العمل حائل يمنعه فيقعد عاجزاً عن ذلك. فهنا تقوم الدولة بكفالة من لا كفيل له. ويقرر ابن القيم ذلك بعد أن يذكر كلاماً طويلاً عن وجوب كفالة الأقارب، فهو يقول:«فالسلطان ضامن لديون المسلمين اذا لم يخلفوا وفاءاً، فإنها عليه يوفيها من بيت المال. وقالوا : كما يرثه اذا مات ولم يدع وارثاً فكذلك يقضي عنه دينه اذا مات ولم يدع وفاءاً، وكذلك ينفق عليه في حياته اذا لم يكن له من ينفق عليه»(١)

ثانياً: إلزام الناس بالقيام بفروض الكفاية في المجال الاقتصادي:

يقرر ابن القيم هنا أن على الدولة أن تلزم القادرين على القيام بالاعمال التي يحتاجها الناس اذا امتنعوا عن ذلك فهو يقول :«ومن ذلك أن يحتاج الناس الى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك، فلولي الأمر ان يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك، لهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعي أن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها. والمقصود أن هذه الأعمال اذا لم يقم بها إلا شخص واحد صارت فرض عين، فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل.»(٢)

ثالثاً: مراقبة الموازين والمكاييل:

يقول ابن القيم :«وينهى -يقصد بذلك والي الحسبة- عن الخيانه وتطفيف الكيل والميزان والغش في الصناعات والبياعات ويتفقد أحوال المكاييل والموازين».(٣) فهو يري ان من واجب المحتسب أن يراقب دقة الموازين والمكاييل وطرق التلاعب فيها، خوفاً من الظلم الذي قد يقع على الناس بذلك.

---

(١) زاد المعاد، ابن القيم، جـ١، ص (١٦٢-١٦٣).

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ٩٢.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٦.

فقد أمر الإسلام كل من يباشر النشاط الاقتصادي أن يفي بالتزاماته كاملة غير منقوصة، فلا يزيد في الوزن اذا اشترى ولا ينقصها اذا باع، ولأهمية هذا الأمر فقد أكّد عليه الله سبحانه وتعالى في كثير من الآيات القرآنية وأولاه عناية فائقة حتى يصل الحق الى مستحقه دون بخس أو نقصان، ومن أجل استقرار المعاملات وإقامة العدل في المجتمع، الأمر الذي ينمي الثقة ويوجد الطمأنينة بين الناس(١)

ومن ذلك ما دعا اليه الإمام الغزالي من الاحتياط في الكيل والميزان، ولبيان كيفية ذلك يقول: «كل من خلط الطعام تراباً أو غيره ثم كاله فهو من المطففين في الوزن، وقس على ذلك سائر التقديرات»(٢)

رابعاً: مراقبة ارباب الصناعات ومنعهم من الغش وصناعة المحرم:

يقول ابن القيم في معرض حديثه عن أعمال المحتسب فيما يخص الصناع وأحوالهم «وينهى عن الخيانة وتطفيف الكيل والميزان، والغش في الصناعات والبياعات، ويتفقد احوال المكاييل والموازين، وأحوال الصناع الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات، فيمنعهم من صناعة المحرم على الاطلاق، كآلات الملاهي وثياب الحرير للرجال، ويمنع من اتخاذ المسكرات، ويمنع كل صاحب صناعة من الغش في صناعته»(٣)

فهو يرى أن من الواجب على المحتسب أن يولي الرقابة على الانتاج عناية خاصة لكي تأتي سليمة من العيوب خالية من الغش، مطابقة للمواصفات التي تجعلها صالحة لأداء الغرض منها على أكمل وجه، وقد ذكر أيضاً أن على والي الحسبة أن يمنع أرباب الصناعات والمعادن من صناعة المحرم لأن الحسبة كما يراها ابن القيم أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ومن هذه الصناعات التي حرمها الشارع آلات الملاهي والمسكرات وثياب الحرير للرجال.

هذا وقد أكّد النبي ﷺ على ذلك عندما قال (من غش فليس منا)(٤)، وهذا الحديث قاله رسول الله ﷺ وهو يراقب السوق وشؤون التجار عندما اطلع على غش أحدهم، فهذا الحديث

---

(١) النظام الاقتصادي في الإسلام، احمد العسال، وفتحي عبد الكريم، ص١٦٢.

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، جـ٢، ص ٨٨.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي، المجلد الأول، جـ٢، ص ١٠٩.

وإن كانت مناسبته خاصة إلا أن معناه عام، فالغش محرم شرعاً في أي مجال من مجالات الحياة سواءاً في مجال التجارة أو في مجال الصناعة، فالمحتسب يراقب الصناعات ويمنع الغش فيها، «وهذه المراقبة تقوم بها اليوم مديرية المواصفات والمقاييس حيث تقوم المديرية بمراقبة جودة الصناعات والإشراف على المواصفات الفنية، ومدى انطباقها على الشروط المطلوبة، ووضع وتطبيق العقوبات في حالة الإخلال بهذه الشروط»[1].

خامساً: منع التلاعب بالنقود والمتاجرة بها:

يقول ابن القيم في هذا: «ويمنع- أي والي الحسبة- من إفساد نقود الناس وتغييرها، ويمنع من جعل النقود متجراً، فإنه بذلك يُدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يُتَّجر فيها، وإذا حرم السلطان سكة أو نقداً منع من الإختلاط بما أذن في المعاملة به»[2] فبين ابن القيم هنا أن من اختصاصات والي الحسبة أن يحافظ على النقود من المتاجرة والتلاعب بها أو غشها، إما بإنقاص قيمة العملة أو رفع سعرها والتحكم فيه، وفي ذلك ضرر كبير على مصلحة المسلمين[3]

سادساً: منع العقود والمعاملات المحرمة:

يقول ابن القيم «ويدخل في المنكرات ما نهى الله ورسوله عنه من العقود المحرمة، مثل عقود الربا صريحاً واحتيالاً، وعقود الميسر، كبيوع الغرر وحَبَل الحُبْلَة والملامسة والمنابذة والنجش، وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، وتصريه الدابة اللبون، وسائر أنواع التدليس، وكذلك سائر الحيل المحرمة على أكل الربا».[4]

وقد ذكر ابن القيم الكثير من هذه المنكرات التي يجب على والي الحسبة ان ينهى عنها سنفرد لها بحثاً خاصاً عند حديثنا عن ضوابط النشاط الاقتصادي في السوق عند ابن القيّم.

سابعاً:مراقبة الاسعار ومنع اسباب ارتفاعها غير المشروع:

فقد ذكر ابن القيم بأن على والي الحسبة مراقبة الأسعارحتى تكون بعيدة عن الاستغلال والطمع، مع أن الأصل هو عدم التدخل في الأسعار ما دامت تسير سيراً طبيعياً حسب العرض

(١) ضوابط التصنيع ومدى تدخل الدولة في النشاط الصناعي، سامي بدرانه، رسالة ماجستير، ص ٢٣٤.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

(٣) ذكر ابن القيم تفصيلات كثيرة في هذا الموضوع سنفرد لها بحثاً خاصاً عند حديثنا عن النقود عند ابن القيم.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

والطلب، حيث أن السوق ميدان التنافس القويم، ولكن عندما تختل هذه القاعدة وجب على المحتسب التدخل لمنع الظلم وتحقيق العدل، وذلك بالزام أصحاب السلع بالبيع مع مراعاة الربح المعقول. وقد فصَّل ابن القيم القول في التسعير على النحو التالي:

التسعير لغة: تقدير السعر:

والسِعر بكسر السين: الذي يقوم عليه الثمن، وجمعه أسعار

ويقال: أسعَّروا وسعُّروا تسعيراً أي إتفقوا على سعر(١)

التسعير اصطلاحاً: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولّي من أمر المسلمين أمراً أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحه. (٢)

أما ابن القيم فلم يكن له تعريف خاص بالتسعير، إلا أننا نستطيع استنباط المعنى الذي أراده من خلال حديثه عن تدخل الدولة لمنع أي تلاعب بالأسعار، لذلك فإنه يمكننا القول بأنه أراد بالتسعير : إلزام الحاكم للتاجر أن يبيع بسعر السوق في حالة حدوث أي تلاعب بالأسعار من قبل التجار.

حكم التسعير عند ابن القيم:

ظاهرالقول عند الفقهاء اختلافهم في التسعير الجبري على قولين:

الاول: عدم جواز التسعير، وذلك إستناداً الى عدد من نصوص الكتاب والسنة والتي تفيد بمجملها هذا المعنى، وانطلاقاً من فكرة الحرية والتراضي في المعاملات، وأخذاً بالخيار في البيع والشراء.

أما القول الثاني: فقد ذهب الى جواز التسعير في حالات ووجوبه في حالات أخرى، وذلك تطبيقاً لمجموعة المبادئ والاصول الإسلامية العامة والتي يدور معظمها على القاعدة المعروفة لا ضرر ولا ضرار، ووجوب سد الذرائع المؤدية الى الفساد.(٣)

ثم كان هناك رأياً وسطاً بين هذين الرأيين، وهو أن لولي الامر أن يتدخل بالتسعير اذا كانت هناك ضرورة لمصلحة الجماعة، بأن تغالى التجار في البيع وباعوا بأكثر من الأسعار

(١) لسان العرب، ابن منظور، باب الراء فصل السين، المجلد الرابع، ص٣٦٥.

(٢) نيل الأوطار، الشوكاني، جـ٥، ص ٢٢٣.

(٣) التسعير في الإسلام: البشري الشوربجي، ص ١٧.

المعقولة.[1]

أما ابن القيم فقد تعرض لبيان حكم التسعير وفصَّل القول فيه تفصيلاً شافياً: فنراه يقسم التسعير من حيث حكمه الى قسمين، حيث جعل القسم الأول من الظلم المحرم، وجعل القسم الثاني من العدل الواجب، ثم اوضح بعد ذلك هذا التقسيم ومتى يكون كل قسم حيث يقول فيه: (وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام. واذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل. ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب. فأما القسم الأول: فمثل ما روى أنس قال: «غلا السعر على عهد النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله: لو سعَّرت لنا؟ فقال: إن الله هو القابض الرازق، الباسط المسعر. وإني لأرجو أن القى الله ولا يطالبني أحد له ظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال[2]. فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر- إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا الى الله. فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها: إكراه بغير حق.

وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس اليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي الزمهم الله به[3]

وهكذا نرى أن ابن القيم لم يقل بأن التسعير حلال أو حرام على الاطلاق، بل فصل القول في ذلك وقسمه الى قسمين:

الاول: ارتفاع السعر نتيجة نقص تلقائي أو زيادة في الطلب، فإذا كان غلاء الأسعار ناتج إما عن قلة الموجود من السلع في الأسواق وعدم توفرها، دون تعمد الى ذلك، أو ناتج بسبب كثرة الناس وعدم القدرة على موازنة السوق بجلب سلع وبضائع من بلد إلى

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) رواه الترمذي، وقال حسن صحيح، سنن الترمذي، جـ٢، ص ٣٨٨، حديث رقم ١٣٢٨ . ابن ماجه ، كتاب التجارات، باب كره أن يسعر، حديث رقم ٢٢٠٠، جـ٢، ص ٧٤١.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٩.

أخر-وهذا إشارة الى ما يعرف في وقتنا الحاضر بقانون العرض والطلب-فإن هذه الحالة تمثل وضعاً طبيعياً ولا مجال للتدخل بالتسعير. فإن الغلاء هنا أمر طبيعي أراده الله تعالى ابتلاءاً وامتحاناً لعباده، فالتسعير هنا لا يجوز لأنه ظلم لمالك السلعة وتدخل في حرية التجارة بدون وجه حق.

- الثاني: إذا تدخل التجار والوسطاء وطلاب الشراء الفاحش في حرية السوق، وتحكم البائعون في الأسعار فزادوها، فإن ابن القيم يقرر هنا أن التسعير في هذه الحالة جائز بل واجب منعاً للإستغلال ومراعاة لمصالح الناس وسداً للذرائع.[1]

وعلى ذلك فإن ابن القيم يرى عدم تدخل الدولة بالتسعير إلا اذا دعت الضرورة الملحة كأن يكون هناك اضطراب في الأسعار ناتج عن تلاعب بعض البائعين، فهنا يقرر ابن القيم ان التسعير يكون بمثابة دفع الضرر الأكبر، وهو الاستغلال والظلم الذي يقع على الناس بالضرر الأصغر وهو التسعير، وخاصة عند ضعف الوازع الديني في المجتمع.

ثم يذكر ابن القيم بعد ذلك مسألتين في التسعير تنازع فيهما العلماء:

الأولى: اذا كان للناس سعر غالب فأراد بعضهم أن يبيع باعلى من ذلك، فإنه يمنع عند مالك، وهل يمنع من النقصان؟ على قولين لهم.[2]

وهذه المسألة التي أوردها ابن القيّم تتكون من شقين: **الاول**، وهو الذي كان مدار حديث العلماء ومحل اختلافهم، وهو رغبة البائع بالبيع بأغلى من السعر الذي تعارفه الناس.

وأما **الثاني**: وهو رغبة بعض البائعين بالبيع بسعر أنقص من السعر الغالب، وقد تحدث ابن القيم عن هذا في كتابه اعلام الموقعين، وذلك في معرض حديثه عن النهي عن طعام المتبارين فقال: «وهما الرجلان يقصد كل منهما مباراة الآخر ومباهاته، إما في التبرعات، كالرجلين يصنع كل منهما دعوة يفتخر بها على الآخر ويباريه بها، وإما في المعاوضات كالبائعين يرخص كل منهما سلعته لمنع الناس من الشراء من صاحبه، ونص الامام احمد على

---

(١) انظر: تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، سلسلة نحو وعي اقتصادي اسلامي، ص٣٦. أحكام السوق، أحمد بن يوسف الدرويش، رسالة ماجستير، ص٢٨٨.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٧.

كراهية الشراء من هؤلاء».[1]

فابن القيم يرى عدم جواز البيع بأنقص من السعر الغالب اذا اراد صاحبه بذلك الاضرار بالغير. امام اذا كان البيع بغير هذه النية كإكتفائه بربح أقل فليس في ذلك شيء.

وأما **المسألة الثانية** والتي تنازع فيها العلماء كما ذكر ابن القيم فقد سبقت الاشارة الى رأيه فيها عند حديثنا عن حكم التسعير عند ابن القيم فهو يقول: «وأما المسألة الثانية- والتي تنازع فيها العلماء من التسعير- فهي أن يُحدَّ لاهل السوق حداً لا يتجاوزونه مع قيامهم بالواجب»[2]

انواع التسعير عند ابن القيم:

يرى ابن القيم ان التسعير من حيث ما يقع عليه نوعان:

النوع الأول: تسعير الأعمال:

وهو أن يقوم ولي الأمر بإجبار أهل الصناعات على ما يحتاج اليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية، وذلك بأن يقدر لهم أجرة أمثالهم، وأن يحد لهم اجورهم بالشكل الذي لا يكون فيه ظلم لهم بأن يمّكن الناس من إنقاص أجورهم، ولا أن يمّكن الصانع من المطالبة بالزيادة حتى لا يكون في ذلك ظلماً للناس.

يقول ابن القيم: «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صارت هذه الاعمال مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم، بأن يعطوهم دون حقهم».[3]

ويقول في موضع آخر: « فالمقصود أن الناس إذا احتاجوا إلى ارباب الصناعات - كالفلاحين وغيرهم- أجبروا على ذلك بأجرة المثل، وهذا من التسعير الواجب فهذا التسعير في

---

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ١٥٧.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٩.
(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٣.

الاعمال.[1]

ويعلل ابن القيّم عدم وقوع تسعير الأعمال في عهد النبي ﷺ بعدم وجود الأعمال التي تحتاج إلى تسعير حيث يقول:«وإنما لم يقع التسعير في زمن النبي ﷺ في المدينة لأنهم لم يكن عندهم من يطحن ويخبز، ولا من يبيع طحيناً وخبزاً، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم وكان من قدم بالحب لا يتلقاه أحد، بل يشتريه الناس من الجلابين».[2]

إلا أن هذا التعليل الذي أورده إبن القيم فيه نظر، وذلك لأن عدم وجود من يطحن ويخبز لا يعني عدم وجود غيرها من المهن كالبناية وغيرها، والذي يبدو لي أن السبب في عدم وقوع تسعير الاعمال في زمن النبي ﷺ هو الأمرين معاً الأول عدم وجود المؤثرات الخارجية من التواطؤ والاستغلال والتي من شأنها ان تخرج الأجور عن نطاق العرض والطلب، ثم محدودية النشاط الاقتصادي في زمن النبي ﷺ.

النوع الثاني: تسعير الأموال:

وهو إجبار ولي الأمر أرباب السلع التي يحتاجها الناس ببيعها بعوض المثل، يقول:«وأما التسعير في الأموال :فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد وآلات، فعلى أربابه أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يُمكّنوا من حبسه إلا بما يريدونه من الثمن» [3]

راي ابن القيم فيما يجب تسعيره:

اختلف القائلون بجواز التسعير عند الحاجة إليه في الأشياء التي يجري فيها على اقوال فذهب ابن حبيب من المالكيه[4] إلى أن التسعير يكون في المكيل والموزون فقط طعاماً كان أو غيره، كما ذهب بعض الحنفية[5] إلى أنه لا يكون إلا في القوتين فقط، في حين ذهب ابن عرفه[6] من المالكية إلى أن التسعير لا يكون إلا في المأكول فقط.

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٦.
(٣) المرجع السابق، ص١٩٦.
(٤) المنتقى للباجي، جـ٥، ص١٩.
(٥) الفتاوى الهندية، الشيخ نظام جماعة من علماء الهند، جـ٣، ص ٢١٤.
(٦) تيسير الوصول، ابن عرفه، ص ٤١. نقلاً عن الإحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، قحطان الدوري، ص ١٨٣.

أما ابن القيم فقط اطلق التسعير على السلع أياً كانت ما دامت لا تُباع على الوجه المعروف وبقيمة المثل.

فقد اشار في مناقشته لمسألة التسعير إلى تسعير الطعام كما أشار إلى تسعير السلاح والكسوة وآلة الحج، وانتهى إلى أن التسعير يكون واجباً كلما كانت حاجة الناس لا تندفع الا به.

يقول ابن القيم في حديثه عن التسعير الجائز «فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا الزامهم بقيمة المثل. [1]

فابن القيم هنا لم يفرق بين سلعة وأخرى، ويبدو أن ما ذهب اليه من عدم تخصيص سلعة دون اخرى بالتسعير هو الصحيح اذ لا يصح أن يوقف التسعير على الطعام دون غيره مما يحتاجها الناس بحجة شدة الحاجة اليه وعدم الاستغناء عنه، لانه ليس السلعة الوحيدة التي يحتاجها الناس ويخشون استغلال حاجتهم فيها [2] «فمن العدل وهو قوام المعاملات أن لا يمتنع التسعير عن سلعة ما طالما أن حاجة الناس إليها -طعاماً كانت هذه السلعة أو ثياباً أو غير ذلك- لا تندفع إلا بالتسعير». [3]

وهناك نصوص كثيرة يمكن الاستدلال بها على رأى ابن القيم يمكن الرجوع اليها في كتاب الطرق الحكمية، والتي لا يتسع المجال لذكرها، ومنها قوله: «من ذلك أن يلزم الناس أن لا يبيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا أناس معروفون، وهؤلاء يجب التسعير عليهم وأن لا يبيعوا إلا بقيمة المثل وأن لا يشتروا إلا بقيمة المثل». [4]

بعض الاحوال التي يجب فيها التسعير والاجبار على البيع عند ابن القيم:

يذكر ابن القيم عدة حالات يرى فيها كما يرى غيره من فقهاء المذاهب ضرورة تحديد الأسعار بل الإجبار على البيع. ومن هذه الحالات:

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٠٩.

(٢) انظر التسعير في الإسلام، البشري الشوربجي، ص ١١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩٠.

اولاً: حاجة الناس الى السلعة:

يذكر ابن القيم أن لولي الأمر أن يُكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج اليه، والناس في مخمصة أو سلاح لا يحتاج اليه، والناس بحاجة إليه للجهاد، أو غير ذلك، فإنّ من اضطر إلى طعام غيره أخذ منه بغير اختياره بقيمة المثل.[1]

وقال ايضاً بعد ان قسّم السعر الى ظالم وعادل: «وأما الثاني- أي السعر العادل، فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا الزامهم بقيمة المثل».[2]

ثانياً: الاحتكار:

وهنا تشتد الحاجة إلى التسعير بل إلى الإجبار على البيع في حالة الاحتكار مع حاجة الناس إلى المادة المحتكرة وقد اعتبرها ابن القيم من المنكرات، لما روى مسلم في صحيحه: (لا يحتكر إلا خاطئ).[3] فقال: «فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم هو ظالم لعموم الناس، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه».[4]

وهكذا يرى ابن القيم أو من نقل عنهم من الفقهاء تقييد حق التصرف بالملك في حالة الاحتكار، وذلك لدفع الضرر العام الذي يمكن أن يلحق بالناس في حالة ترك المحتكر حراً فيما يملك.[5]

ثالثاً: حالة الحصر

وهي تحكم فئة قليلة من الناس دون غيرهم ببيع سلعة معينة، فلا يسمح لغيرهم ببيع هذه السلعة.

وقد اعتبر ابن القيم هذه الحالة من الصور الاحتكارية على ما سنّرى عند حديثنا عن

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٨.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٩.

(٣) رواه مسلم في كتاب المساقاه، باب تحريم الإحتكار في الاقوات، جـ٣، ص ١٢٢٨.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٨.

(٥) الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، محمد المبارك، ص ١١٠.

الاحتكار، وفي هذه الحالة يتمكن البائعون الذين حُصر بهم البيع من رقاب الناس، لذلك فقد اعتبرها ابن القيم من المنكرات، كما اعتبرها ايضاً من اسباب الفساد، والبغي الذي يحبس به قطر السماء.

وقد كان موقف ابن القيم على هذا الشكل لما في ذلك من الظلم الذي يلحق بالبائعين الذين يريدون بيع هذه السلع ولا يستطيعون، وظلماً للمشترين الذين لا يستطيعون الشراء إلا من هؤلاء.

يقول ابن القيّم: «ومن ذلك -أي من المنكرات- أن يُلزم الناس أن لا يبيع الطعام أو غيره من الاصناف إلا أناس معرفون، فلا تُباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونه هم بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك مُنع وعُوقب فهذا من البغي في الارض والفساد والظلم الذي يُحبس به قطرُ السماء، وهؤلاء يجب التسعير عليهم وأن لا يبيعوا إلا بقيمة المثل ولا يشتروا إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند احد من العلماء، لأنه إذا مُنع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه، فلو سَوَّغ لهم أن يبيعوا بما شاءوا أو يشتروا بما شاءوا كان ذلك ظلماً للناس، ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك السلع وظلماً للمشترين منهم».[1]

رابعاً: حالة تواطؤ البائعين:

وهذه الحالة تتمثل في أن يتواطأ التجار أو أرباب السلع على سعر يحقق لهم ربحاً فاحشاً، أو أن يتواطأ المشترون على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس، وهذا الذي ذهب اليه نقلاً عن شيخه ابن تيمية من فرض التسعير على المشترين إذا تواطؤا بدورهم للإضرار بارباب السلع، تصور وعادل يستهدف دفع ما قد يحتمل من هضم حقوق هؤلاء التجار عن طريق اتفاق المشترين على الاقلاع عن الشراء حتى يرضخ التاجر للسعر الذي يملونه عليه، وقد لا يكون هذا السعر محققاً للعدل في المعاملة وإنما يكون مجحفاً، فعلى الدولة الإسلامية أن لا تترك احداً. يجحف بأحد، لذلك فإنه ينبغي عليها منع البائعين من التواطؤ ضد المشترين، ومنع المشترين من التواطؤ ضد البائعين.

ويذكر ابن القيم على ذلك بعض الأمثلة منها، منع اشتراك القسامين الذين يقسمون

(١) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٠.

العقار فيما بينهم بالأجرة، لأن في اشتراكهم مع حاجة الناس إليهم اضرار بهم برفع الاجرة عليهم، [1] يقول ابن القيِّم: «ومن هنا: منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه- القسامين الذين يقسمون العقار وغيره بالاجرة: أن يشتركوا، فإنهم اذا اشتركوا والناس يحتاجون إليهم أغلوا عليهم الاجرة» [2].

ويقول ابن القيم ايضاً «والمقصود أنه اذا مُنع القسامون ونحوهم من الشركة، لما فيه من التواطؤ على إغلاء الأجرة، فمنع البائعين الذين تواطؤا على أن لا يبيعوا إلا بثمن مقدر أولى وأحرى». [3]

القاعدة التي اعتمد عليها ابن القيِّم في التسعير:

يقول ابن القيِّم: «وجماع الأمر: أن مصلحة الناس اذا لم تقم إلا بالتسعير سُعِّر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط [4]، واذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل وبالله التوفيق». [5]

يتضح لنا مِمَّا سبق من كلام ابن القيِّم أنه يرى أنه ليس للدولة أن تتدخل في تحديد الاسعار إلا في حالة حدوث التلاعب فيها، فهو يرى أن الاصل هو عدم التسعير اذا قام الناس بما يجب عليهم.

فالضابط الذي يعتبره ابن القيمِّ هنا هو مصلحة الناس، فإذا تحققت هذه المصلحة بغير التسعير لم يُسعِّر عليهم، أما إذا كانت مصلحة الناس لا تتم إلا بالتسعير سعِّر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط، وهذه القاعدة هي التي اعتمدها ابن القيم في التسعير.

طريقة ابن القيِّم في التسعير:

اوضح ابن القيِّم الطريقة والصفة التي ينبغي أن يكون عليها التسعير والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

---

(١) انظر: التسعير في الاسلام، البشري الشوربجي، ص ١٠٧.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٩١.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩١.

(٤) أي لا نقصان ولا زيادة، مختار الصحاح، الرازي، ص ٧٣٤.

(٥) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ٢٠٥.

أولاً: السعر لا وكس فيه ولا شطط [1]

فالتسعير ينبغي أن يكون عادلاً، فإن الاساس العام في نظام المعاملات الإسلامي جميعه هو العدل والمصلحة العامة، وابن القيم في مناقشته لمسألة التسعير كثيراً ما كان يركز على العدل الذي ينبغي أن يكون عليه التسعير.

فنراه يقول: «فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم بالعدل ومنعهم من الظلم». [2]

ويقول أيضاً: «التسعير هنا الزامهم بالعدل الذي الزمهم الله به» [3]. ثم يقول في بيان التسعير الجائز: «واذا تضمن العدل بين الناس، فهو جائز بل واجب» [4] ويقول في بيان القاعدة التي انطلق منها: «وجماع الامر: ان مصلحة الناس اذا لم تتم إلا بالتسعير سُعّر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط» [5]. «والمقصود أن لا يكون في التسعير وكس لبائع أو شطط على مشتري». [6]

فإبن القيّم في حديثه عن التسعير يراعي فئتين من الناس قد تطغى إحداهما على الأخرى فتهضمها حقها، فلا يكون تدخله انتصاراً لفئة على فئة وتشفياً منها، [7] والذي يلاحظ في عبارات ابن القيّم اعتبار الحق والإنصاف للفئتين معاً كما في قوله «فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الامر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم». [8]

---

(١) اي لا نقصان ولا زيادة، وهو كناية عن العدل، مختار الصحاح، الرازي، ص ٧٣٤.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٠.
(٣) المرجع السابق، ص ١٩٠.
(٤) المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٥) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠٥.
(٦) التسعير في الإسلام، الشوربجي، ص ١١٦.
(٧) الدولة ونظام الحسبة، محمد المبارك، ص ١٤٥.
(٨) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٣.

ثانياً: الاستعانة باهل الخبرة في التسعير واخذ راي التجار:

ولكي يصل ولي الأمر إلى السعر العادل، والذي يحقق المصلحة العامة، بحيث لا يكون في الإجبار عليه ظلماً لأحد، يتعين عليه أن يستعين في تقدير ذلك السعر بأهل السوق وبأهل الخبرة في الموضوع.[١]

ويوجب ابن القيِّم نقلاً عن ابن حبيب المالكي وأبو الوليد الباجي-رحمهما الله- على صاحب السوق- أي الموكل بمصلحة السوق- أن يجمع أهل السوق الذين يبيعون السلع المراد تسعيرها ويحضر غيرهم إستظهاراً على صدقهم ويسألهم عن شرائهم وبيعهم، ويحدد لهم بعد مناقشتهم سعراً يكون مرضياً لهم وللناس ويكون ذلك بمشورة أهل الرأي والخبرة والبصيرة.

ثم يقول ابن القيِّم أن على ولي الأمر ان يتفقد السوق فيمنعهم من الزيادة على الربح الذي جُعل لهم ومن خالف عاقبه وأخرجه من السوق.[٢]

ثمن المثل عند ابن القيِّم:

يرى ابن القيِّم أن الهدف من التسعير هو الوصول الى ثمن المثل، الذي أراده أن يكون عادلاً بين البائعين والمشترين، فثمن المثل هو الذي ينبغي أن يسود في السوق لذلك فإن على الدولة أن تتدخل لتحقيقه اذا عجز جهاز السوق عن ذلك وكما أن ثمن المثل عند ابن القيم يُراد به الثمن العادل والذي ينبغي أن يسود في السوق كذلك أراد به الثمن الذي يعمل به في حالة عدم تسمية الثمن في العقود.

وقد ذكرنا امثلة كثيرة على المعنى الأول في معرض حديثنا عن التسعير، وأما المعنى الثاني فقد ذكره ابن القيم في معرض حديثه عن البيع بدون تسمية ثمن فهو يقول: «وجواب شيخنا ابن تيمية صحة البيع بدون تسمية ثمن، فانصرافه الى ثمن المثل كالنكاح والإجارة، وكما في دخول الحمام ودفع الثوب الى القصار[٣] والغسال، واللحم الى الطباخ ونظائره قال: «فالمعاوضة بثمن المثل ثابته بالنص، والاجماع في النكاح، وبالنص في إجارة المرضع في قوله تعالى:﴿فإن ارضعن لكم فأتوهن اجورهن﴾.[٤]

(١) التسعير في الإسلام، الشوربجي، ص ١١٦.
(٢) راجع الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ٢٠٠.
(٣) القصار، المحوِّر للثياب، لسان العرب، ابن منظور، ص ١٠٤.
(٤) سورة الطلاق، الآية (٦).

وعمل الناس قديماً وحديثاً عليه في كثير من عقود الاجارة، وكذلك البيع بما ينقطع به السعر هو بيع بثمن المثل، وقد نص احمد على جوازه وعمل الأمة عليه.

قلت:[1] والمحرمون لا يكادون يخلصون منه، فإن الرجل يعامل اللحام والخباز والبقال ويأخذ كل يوم ما يحتاجه اليه من أحدهم من غير تقدير ثمن المثل الذي ينقطع به السعر... فإذا جازت الاجارة بعوض المثل، فالبيع بثمن المثل وما ينقطع به السعر أولى».[2]

ثم إن ابن القيّم يشير الى اللجوء الى ثمن المثل في حالة عدم تسمية الثمن في العقود، فإن هذا التحديد لثمن المثل لا يفيد يقيناً قاطعاً، وإنما يفيد الظن الراجح، وقد صرح في ذلك في أكثر من موضع، من ذلك ما جاء في كتابه زاد المعاد: «ونحن إنما الحقنا الولد يقول القائف[3] المستند الى الشبه المعتبر شرعاً وقدراً، فهو استناد الى ظن غالب ورأي راجح وإمارة ظاهرة بقول من هو من أهل الخبرة، فهو أولى بالقبول من رأي المقومين: وهل ينكر مجيء كثير من الاحكام مستنداً الى الإمارات الظاهرة والظنون الغالبة».[4]

ويوضح ابن القيّم أن تقدير السلع وتقويمها لا يشترط فيه أن يكون من قبل اثنين: بل يكتفي فيه بالشخص الواحد على الراجح عنده-فهو يقول في معرض حديثه عن التفريق بين الشهادة والرواية والحكم «ومنها التقويم للسلع: من اشترط العدد رآه شهادة ومن لم يشرطه اجراه مجرى الحكم والرواية....والصحيح في هذا كله الاكتفاء بالواحد كالمؤذن وكالمخبر بالقبلة».[5]

وهذا الذي ذكره ابن القيم انما يحمل على الحالة التي لا يكون فيها العدد من أهل الخبرة والاختصاص والتي أشار اليها في بيانه للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها التسعير.

ثامناً:جواز نزع الملكية الخاصة للمصلحة الراجحة[6]

يرى ابن القيّم انه يجوز لوالي الحسبة أن يجبر الشخص على التخلي عن ملكيته الخاصة اذا رأى ان ذلك يؤدي الى مصلحة راجحة.

---

(١) اي ابن القيّم.
(٢) بدائع الفوائد، ابن القيّم، جـ٤، ص ٥١، ٥٧.
(٣) القائف الذي يعرف الآثار، مختار الصحاح، ص ٥٥٦.
(٤) زاد المعاد، ابن القيّم، جـ٥، ص ٤٢١.
(٥) بدائع الفوائد، ابن القيّم، جـ١، ص ٦.
(٦) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠١.

وقد ذكر ذلك في معرض حديثه عن الادلة التي استدل بها على جواز التسعير حيث يقول:«والمقصود: أنه اذاكان الشارع يوجب اخراج الشيء عن ملك مالكه بعوض المثل لمصلحة تكميل العتق، ولم يمكن المالك من المطالبة بالزيادة على القيمة فكيف اذا كانت الحاجة بالناس الى التملك اعظم، وهم إليها اضر، مثل حاجة المضطر الى الطعام والشراب واللباس وغيره».[1]

ثم يقول في معرض تفسيره لحديث العبد المشترك:« وصار اصلاً في جواز اخراج الشيء عن ملك صاحبه قهراً بثمنه للمصلحة الراجحة».[2]

تاسعاً: التعزير بالعقوبات المالية:

يرى ابن القيّم أن من جملة الوظائف الاقتصادية التي ينبغي أن تقوم بها الدولة ممثلة بوالي الحسبة هي التعزير بالعقوبات المالية، وذلك ضماناً لتنفيذ القرارات والتوجيهات التي تتخذها الدولة، وحتى لا يمكن التملص من هذه القرارات فتنعدم فائدتها يقول ابن القيم:«وأما تغريب المال وهو العقوبة المالية فشرعها في مواضع: منها تحريق متاع الغال من الغنيمة، ومنها حرمان سهمه، ومنها إضاف الغرم على سارق الثمار المعلقة، ومنها إضعافه على كاتم الضالة الملتقطة، ومنها أخذ شطر مال مانع الزكاة...، وهذا الجنس من العقوبات نوعان: نوع مضبوط، ونوع غير مضبوط، فالمضبوط ما قابل المتلف، إما لحق الله سبحانه كإتلاف الصيد في الإحرام، أو لحق الآدمي كإتلاف ماله.... وأما النوع الثاني غير المقدر فهذا الذي يدخله اجتهاد الأئمة حسب المصالح»[3]. ثم يذكر ابن القيم حدود حرية الدولة في استخدام هذه السياسة الاقتصادية. فهي ليست مطلقة الحرية في اتخاذ هذه السياسة بل هي مقيدة بالمصلحة [4].

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠١.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠١.

(٣) أعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١١٧.

(٤) زاد المعاد، ابن القيم، جـ٣، ص ١٠٩.

المبحث الثاني

ضوابط النشاط الاقتصادي في السوق عند ابن القيم

إن للنظام الاقتصادي الإسلامي جملة من الضوابط الشرعية والتي من شأنها أن تنظم حركة التعامل في السوق الإسلامية، بحيث يجعل الإسلام من هذه الاسواق ميداناً كريماً للتنافس الشرعي الشريف بين المتعاملين يترتب عليه توفر السلع واستقرار الاسعار كما يترتب عليه سيراً حسناً منضبطاً لعمليات التبادل السلعي والنشاط التسويقي كما تضبط بها الحرية الاقتصادية وحركة النشاط الاقتصادي بعيداً عن كل تسيب أو تلاعب أو ظلم بين البائعين والمشترين.

ولقد اضفى الإسلام على هذه الضوابط صفات الشرعية الحقة بحيث يكون سير العمل منضبطاً وجاداً في الاسواق الإسلامية حتى يتمكن بعد ذلك من تحقيق الغاية التي أرادها منها.

وإن لهذه الضوابط من المثالية والعدالة ما يجعلها فريدة في نوعها وكفيلة بتحقيق أهدافها، وإن أي خروج على هذه الضوابط من شأنه أن يحدث من الفوضى والتسيب في حركة النشاط الاقتصادي ما تلزم الدولة معه بالتدخل للحد من ذلك الاخلال ورفع ذلك الاعتداء[1].

ولا بد من الإشارة هنا الى أن الاسلام لا يضع هذه الضوابط من أجل تقييد الحرية الاقتصادية، وإنما أراد أن تكون هذه الحرية منسجمة ومرتبطة بتعاليمه وتشريعاته، ونظراً لأهمية هذه الضوابط ودورها في تنظيم حركة التبادل في اقتصاد السوق الإسلامي، فقد أشار اليها ابن القيم في أكثر من موضع وذلك في معرض حديثه عن الأعمال التي ينبغي على والي الحسبة ان يراقبها وأن ينهى عن المحظور منها.

لذلك فقد رأيت أن أجعلها تحت هذا العنوان (ضوابط النشاط الاقتصادي في السوق) وذلك انسجاماً مع لغة الاقتصاد في هذه الأيام دون الخروج بها الى غير مكانها والله اعلم.

ومن هذه الضوابط التي اشار اليها ابن القيم ما يلي:

---

(١) غازي عناية، ضوابط تنظيم الاقتصاد في السوق الإسلامي، ص ١٠.

اولاً: الأصل في المعاملات والنشاطات الاقتصادية الإباحة:

تحدث ابن القيّم عن هذا الاصل في معرض مناقشته لنفاة القياس، فقد بين أن الإباحة هي الاصل في العقود والمعاملات، وإنما يحرم ما يحرم منها بدليل من الشارع لمضرتها، وقد ناقش ابن القيم هذه القاعدة الأصولية بشيء من التفصيل في كتابه أعلام الموقعين.

فهو يقول في بيان هذا الاصل: «الخطأ الرابع لهم:- اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس، وعقودهم، وشروطهم بلا برهان من الله بناءً على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة الا ما ابطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح»[1]. فقد بين ابن القيم ان القول بخلاف هذا الاصل فيه من الفساد والمشقة والحرج الذي يعود على الناس في عقودهم ومعاملاتهم الأمر الذي يؤثر بدوره على حركة النشاطات الاقتصادية في المجتمع.

ثانياً: اعتبار الحقائق والمقاصد في العقود والمعاملات:

اكدّ ابن القيّم على اعتبار النية والقصد في العقود والمعاملات في اكثر من موضع في كتاباته. فهو يرى أن النية تجعل العمل حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، فهو يقول: «فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً وصحيحاً، أو فاسداً وطاعة أو معصية»[2].

وهناك كثير من المسائل التي ناقشها ابن القيم في كتبه يمكن للقارئ معرفة مدى اهتمام ابن القيم بالتفريق بين الصورة والقصد، ويظهر ذلك جلياً اثناء حديثه عن البيوع والحيل الربوية.

فهو يقول :«فيا سبحان الله، أيعود الربا الذي قد عظّم الله شأنه في القرآن وأوجب محاربة مستحله، ولعن آكله وموكله وكاتبه وشاهديه، وجاء فيه من الوعيد ما لم يجيء في

---

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ١، ص ٣٤٤.

(٢) المرجع السابق، جـ٣، ص ٩٦.

غيره الى أن يستحل نوعاه بأدنى حيلة، لا كُلفة فيها أصلاً الا بصورة عقد هي عبث ولعب ويضحك منها ويستهزأ بها؟ فكيف يستحسن ان ينسب الى نبي من الانبياء فضلاً عن سيد الانبياء، بل أن ينسب الى رب العالمين أن يحرم هذه المحرمات العظيمة ويوعد عليها بأغلظ العقوبات وأنواع الوعيد، ثم يبيحها بضرب من الحيل والعبث والخداع الذي ليس له حقيقة مقصودة البتة في نفسه للمتعاقدين»[1].

وقد أورد ابن القيم بعد ذلك امثلة على هذه الحيل التي يريد بها اصحابها الخروج بها من الربا الى البيع، ثم يقول في بيان هذه المسائل التي يعتبر فيها العُرف الذي يدل على القصد: «واضعاف اضعاف هذه المسائل مما جرى العمل فيه على العرف والعادة، ونزل ذلك منزل النطق الصريح اكتفاءاً بشاهد الحال عن صريح المقال».[2]

ثالثاً: الامانة والصدق والنصح في الاقوال والأعمال:

وقد أشار ابن القيّم الى هذا عند حديثه عن اعمال المحتسب حيث قال: «ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة والصدق والنصح في الأقوال والأعمال، وينهى عن الخيانة».[3]

وذلك لأن احكام الشريعة الإسلامية تقتضي أن يتم النشاط الاقتصادي بين المتعاملين به داخل اطار هذه القواعد والتشريعات وضمن مفاهيم العقيدة ومؤشرات القيم قبل النظر الى المصالح الدنيوية، وأي خروج عن هذه القواعد والتشريعات من شأنه أن يلحق الضرر بالمصلحة العامة وفي هذا يقول ابن القيم: «فإن هؤلاء يفسدون مصالح الأمة والضرر بهم عام لا يمكن الاحتراز منه».[4]

من هنا نرى ان ابن القيم اراد التنبيه من مضرة الخروج على هذه الأحكام قبل وقوعها عندما أشار الى وجوب مراقبة هؤلاء الذين يفسدون مصالح الأمة، فهو يقول في موضع آخر

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ٢٢٩.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٩.
(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.
(٤) المرجع السابق ص ١٨٦.

منبهاً الى أهمية هذه المراقبة: «فعليه أن لا يهمل امرهم، وأن يُنكّل بهم امثالهم» (١)وذلك حتى يكونوا عبرةً لغيرهم فلا يجرؤ احدٌ بعد ذلك على الاضرار بمصالح الناس، وقد كان ذلك لما لهم من دور فاعل في احداث الفوضى والخراب داخل السوق الاسلامي وفي ذلك يقول: « فإن البلية بهم عظيمة والمضرة بهم شاملة».(٢)

هذا ولا بد من الإشارة هنا الى أهمية الأمانة والصدق والحكمة من وجود كثير من الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الثواب الجزيل للصدق والأمانة والى العقاب الأليم الذي أعدّه الله لكل من يكذب ويخون دينه وأمته.

فإن حكمة الصدق تتجلى واضحة عند اقدام المشترين على الشراء بثقة ورضا، وطيب خاطر فلا يكون هناك مجال بعد ذلك للمخاصمة، أما الكذب والخيانة فإنها تقود الى الغش، والغش يؤدي الى قيام التنازع بين المتعاملين، فتعم الفوضى وتنعدم الثقة، كما هو الحال هذه الأيام، فإن الواحد منا لا يقدم على شراء سلعة الا وهو يعلم تمام العلم أن نسبة الغش في هذه السلعة تكاد تصل الى حد النصف إن لم يكن ذلك أكثر، وذلك بعد أن يحلف التاجر أغلظ الأيمان على صدقه، وهو يعلم أنه غاش لله ورسوله والمؤمنين، دون أن يعلم هذا التاجر أن البيع اذا تم تحت محاولة اخفاء العيوب وكتمانها كان المحق وكانت الخسارة، فإن رسول الله ﷺ يقول: «البيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبيّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذّبا، محقت بركة بيعهما».(٣)

وظاهر هذا الحديث أن الله تعالى يمحق بركة البيع عندما يعلم كذب صاحبها، يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: «على البائع أن يظهر جميع عيوب البيع، خفيّها وجليّها، ولا يكتم شيئاً، فذلك واجب، فإن اخفاه كان ظالماً، غاشاً، والغش حرام، وكان تاركاً للنصح في المعاملة والنصح واجب».(٤)

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص، ١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، جـ٤، ص ٤١٢، حديث رقم ٢٠٨٢.

(٤) احياء علوم الدين، الغزالي، جـ٢، ص ٨٦.

رابعاً: الالتزام بالعقود والمعاملات الموافقة للاحكام الشرعية:

منع الإسلام بعض انواع العقود والمعاملات وذلك تفادياً لما قد يقع بحق المتعاملين بالسوق من إجحاف، ومن اجل الحد من تلك الممارسات السيئة التي قد تمارس في الاسواق، وللوصول بالسوق الى المستوى الذي ينمي مصلحة الفرد والمجتمع ضمن اطار شرعي مقبول، حيث أن ضوابط تنظيم اقتصاد السوق الاسلامي تقتضي ان يتم التبادل بين الناس بصورة نزيهة ومرضية لكلا الطرفين حتى تصل السلعة الى المشتري بأوصافها الحقيقية، دون أن يكون هناك ضرر بأحد اطراف التبادل وبعيداً عن كل خديعة أو تغرير.

لذلك فإن ابن القيم قد أشار في معرض حديثه عن أعمال المحتسب بأن على والي الحسبة أن يمنع العقود المحرمة، وبالتالي لا بد له من مراقبة الاسواق وما يجري بها من عقود ومعاملات فهو يقول: «ويدخل في المنكرات ما نهى الله ورسوله عنه من العقود المحرمة، مثل عقود الربا، صريحاً، واحتيالاً، وعقود ا لميسر، وبيوع الغرر، كحبل الحبله، والملامسة، والمنابذة والنجش، وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، وتصريه الدابة اللبون، وسائر أنواع التدليس وكذلك سائر الحيل المحرّمة على أكل الربا».[(١)]

وقد أكد ابن القيم على أهمية النهي عنها وعقوبة فاعلها، فهو يقول في ذلك «فعلى والي الحسبة انكار ذلك جميعه والنهي عنه وعقوبة فاعله، ولا يتوقف ذلك على دعوى ومدعى عليه، فإن ذلك من المنكرات التي يجب على ولي الأمر إنكارها والنهي عنها».[(٢)]

وقد ذكر ابن القيم في كتابه زاد المعاد بعض أنواع البيوع المنهي عنها وذلك في معرض حديثه عن حكم النبي ﷺ في هذه البيوع[(٣)]

ومن هذه العقود التي أشار اليها ابن القيم، والتي يجب على والي الحسبة أن يمنعها ما يلي:

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٣) ذكر ابن القيم بعض أنواع البيوع التي نهى عنها النبي صلى الله عليه وسلم وذلك في كتابه زاد المعاد والتي يمكن للقارئ ان يرجع اليها في مظانها من كتب الفقه، ومن هذه البيوع بيع الخمر وحلوان الكاهن والاصنام والميتة والخنزير وكسب الحجام وعسب الفحل وبيع المسك في فأرته. ونهى صلى الله عليه وسلم عن شراء ما في بطون الانعام، وما في ضروعها، لانه يدخل في بيع الغرر المنهي عنه، وحكم النبي في بيع الصوف على الظهر، وتصرية الدابة اللبون، وسائر انواع التدليس، وحكم النبي في منع الرجل من بيع ما ليس عنده، وحكمه في بيع الماء الذي يشترك فيه الناس.

اولاً: عقود الربا[1]

ثانياً: عقود الميسر[2]

حرم الإسلام اكتساب المال عن طريق القمار، فهو طريق غير مشروع أمَرَ الله تعالى باجتنابه لما يجره من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله، لذلك فقد أمر الله أن تكون وسيلة كسب المال صحيحة حتى يكون هذا المال حلالاً طيباً قائماً على العدل بين الناس. لذلك فقد نبّه ابن القيّم الى وجوب النهي عن هذه العقود لما فيها من الظلم، وأكل أموال الناس بالباطل، ولأن الأصل في جميع هذه العقود العدل الذي بعثت به الرسل وأنزلت به الكتب.

فهو يقول في هذا: «والاصل في العقود كلها إنما هو العدل الذي بعثت به الرسل وانزلت به الكتب، وقد قال تعالى في القرآن الكريم **﴿ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾**.[3]

والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن الكريم جاء بتحريم هذا وهذا وكلاهما أكل المال بالباطل». [4]

وقد علل ابن القيم نهى النبي ﷺ عن المعاملات المحرمة كالغرر وغيرها لأن هذه المعاملات داخلة اما في الربا وإما في الميسر وكلاهما من الظلم وأكل أموال الناس بالباطل.

فقال: «وما نهى عنه النبي ﷺ من المعاملات -كبيع الغرر- وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع السنين وبيع حَبَل الحُبلة، وبيع المزابنة والمحاقلة، وبيع الحصاة، وبيع الملاقيح والمضامين-ونحو ذلك- هي داخلة إما في الربا وإما في الميسر». [5]

هذا وقد أفرد ابن القيم لهذا الموضوع كتاباً خاصاً تحدث فيه عن أنواع الميسر وأحكام المراهنة والمسابقة، وقد سمى هذا الكتاب الفروسية، وهو يُعد من أوفى الكتب التي تحدثت عن السبْق والنضال والركوب والرمي «فقد جاء الكتاب متكاملاً في بابه، يعرض للخلاف أي

---

(١) سيتم الحديث عن الربا في مبحث خاص في فصل قادم.

(٢) للإستزاده من هذا الموضوع يراجع كتاب الفروسية لابن القيم فقد فصل فيه عن أحكام هذه العقود.

(٣) سورة الحديد، آية (٢٥)

(٤) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص٧.

(٥) المرجع السابق، جـ٢، ص ٧.

للمذاهب الفقهية المختلفة ويناقشها مناقشة حامية، كما يعرض لأنواع الأسلحة السائدة في عصره، وفنون الركوب والرمي، حيث أن هذا الكتاب بحق يُعد نموذجاً لأسلمة العلوم في نطاق العلوم والمعارف العسكرية».[١]

وقد تعرض هذا الكتاب الى مسألة إخراج السبق من كلا المتسابقين بدون محلل خلافاً لسائر الفقهاء، كما تحدث فيه ابن القيم عن تقسيم المسابقات واصول السباق ومعاني الميسر وتحريم القمار فقال: «... ولهذا قرن الله سبحانه وتعالى بين الخمر والقمار في الحكم وجعلهما قريني الأنصاب والأزلام وأخبر أنها كلها رجس، وأنها من عمل الشيطان وأمر باجتنابها وعلق الفلاح باجتنابها»[٢]

ثالثاً: بيوع الغرر:

الغرر في اللغة: هو الخطر[٣]

وله في اصطلاح الفقهاء تعريفات شتى

فقد عرفه الحنفية:- بأنه ما طوي عنك علمه.[٤]

وعند المالكية: هو التردد بين أمرين أحدهما على الفرض والثاني على خلافه.[٥]

وعند الشافعية: ما انطوت عنّا عاقبته.[٦]

وقد عرفه ابن القيّم بأنه (ما لا يعلم حصوله ولا يقدر على تسليمه أو لا يعرف حقيقته ومقداره).[٧]

ومهما يكن من هذه التعريفات فإنها وإن اختلفت في الفاظها فإنها تؤدي الى نفس المعنى وهو بيع ما لا يقدر الإنسان على تسليمه فوراً موجوداً كان أو معدوماً، وقد وردت احاديث كثيرة عن النبي ﷺ تفيد النهي عن هذه البيوع منها ما ورد عن ابي هريرة (أن النبي

---

(١) الميسر والقمار، رفيق المصري، ص ١٩.
(٢) الفروسية، ابن القيم، ص ٣٠.
(٣) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ورفاقه، جـ٢، ص ٦٥٤.
(٤) المبسوط، السرخسي، جـ١٣، ص ٩٠.
(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، احمد الدردير ٣/٥٥
(٦) المجموع شرح المهذب، النووي، جـ٩، ص ٢٥٧.
(٧) ابن القيم، زاد المعاد، جـ٥، ص ٨١٨.

ﷺ نهى عن بيع الغرر)[1] ومن هذه البيوع التي تقوم على الغرر، والتي اشار اليها ابن القيم حبل الحُبلة، وبيع الملاقيح والمضامين، وبيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وبيع النجش.[2]

وقد علل ابن القيم النهي عن هذه البيوع بما تحتوي عليه من أكل المال بالباطل ومن الغرر والخطر الذي هو شبيه بالقمار.

فهو يقول في ذلك «وهذه الصور كلها فاسدة لما تتضمنه من أكل المال بالباطل، ومن الغرر والخطر الذي هو شبيه بالقمار»[3] ويقول في موضع آخر «والغرر في ذلك ظاهر، وليس العلة تعليق البيع بشرط، بل ما تضمنه من الخطر والغرر»[4]

فهو يقرر هنا أن هذه البيوع تحتوي على خطر كبير حيث أنها تؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل، وهذا ما نهى عنه الشارع الحكيم في كثير من النصوص، فقد منع الإسلام مثل هذه البيوع، لانه يوجب توضيح مواصفات السلعة واظهار عيوبها، وتبصير المشترين بها وبأحوالها، حتى تنتفي كل جهالة أو غموض، ولأن هذا من شأنه أن يؤدي الى التنازع بين الناس وذلك نتيجة لعدم الرضا الذي لم يتوفر في مثل هذه البيوع، فمن أجل أن يتحقق التراضي لا بد أن تكون مواصفات السلعة معلومة تماماً لدى المتبايعين ومن أجل هذا كله كان على ولي الامر أن يتدخل في السوق لمنع مثل هذه المعاملات المنهى عنها، وذلك بتوقيع العقوبة على من يزاولها.

رابعاً: الاحتكار:

تعريف الاحتكار لغةً: الاحتكار مأخوذ من الحَكْر. والحَكْر في اللغة يطلق على معان منها: الحبس والظلم والتنغصُ واساءة المعاشرة، والحكر: الاستبداد بالشيء وادخار الطعام للتربص، وصاحبه محتكر، وفلان حَكر. اي لا يزال يحبس سلعته.[5]

(١) فتح الباري، ابن حجر، باب بيع الغرر، مجلد ٤، ص ٣٥٦، حديث رقم ١٢٤٣.

(٢) حَبَل الحُبلة: أن تنتج الناقه ما في بطنها ثم تحمل التي نتجت، بيع الملاقيح والمضامين، الملاقيح: ما في بطون الأجنة، المضامين: ما في اصلاب الفحول، الملامسة: كأن يلمس كل واحد منهما ثوب صاحبه بغير تأمل، المنابذة: أن ينبذ كل واحد منها ثوبه الى الآخر ولم ينظر واحد منها الى ثوب صاحبه، بيع النجش: وهو أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، بيع الحصاة: وهو أن يقول البائع إرم الحصاة فعلى أي ثوب وقعت فعليك بكذا. انظر: المجموع، جـ٩، ص ٢٥٧، ٣٢٥، المغني، جـ٤، ٢٧٥، حاشية الدسوقي، جـ٣، ص٥٦.

(٣) ابن القيم، زاد المعاد، ص ٨١٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٢٠.

(٥) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، فصل الحاء باب الراء، مادة حكر، جـ٢، ص ١٣.

والذي يلاحظ على هذه التعاريف انها جميعاً تحتوي على معنى الاستبداد والظلم الذي يؤدي الى الضرر بالناس.

اصطلاحاً: هو ابتياع الطعام من المصر وحبسه الى وقت الغلاء [١]،وقيل هو الادخار للبيع وطلب الربح بتقلب الاسواق.[٢]

تعريف ابن القيم: جاء تعريف ابن القيم قريباً من التعريفات التي ذكرها العلماء فقال:«هو شراء ما يحتاج اليه الناس من الطعام وحبسه عنهم يريد إغلاءه عليهم».[٣]

والذي يلاحظ على هذه التعاريف جميعها أنها تتفق على أن الاحتكار هو حبس السلعة بقصد إغلائها على الناس عندما تشتد حاجتهم إليها أما حبس السلعة بغير هذه النية فإنه ليس من الاحتكار. ثم إن هذه التعاريف وإن دلت على معنى الاحتكار الذي كان معروفاً في عصور اصحابها، إلا أنها تختلف عن مفهوم الاحتكار الحديث ، حيث اتسع مفهومه كما سنرى من خلال تعريفه عند علماء الاقتصاد الحديث.[٤]

---

(١) بدائع الصنائع، الكاساني، جـ٥، ص ١٣٢.

(٢) المنتقى شرح الموطأ، الباجي، جـ٥، ص ١٥.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٨٨.

(٤) الاحتكار دراسة فقهية مقارنة، ماجد أبو رخيه، ص٩.

الاحتكار عند علماء الاقتصاد الحديث:

يقصد بالاحتكار عند علماء الاقتصاد: «السيطرة الكاملة على عرض سلعة أو خدمة ما في سوق معلومة أو على الامتياز الخالص للشراء أو البيع في سوق معلومة»[(١)] او هو انفراد شخص أو هيئة بإنتاج وبيع سلعة معينة ليس لها بديل قريب».[(٢)]

والناظر هنا يجد أن الاقتصاديين توسعوا في تعريف الاحتكار حتى اشتملت على جميع مناحي الحياة من أقوات وأعمال ومنافع.

حكم الاحتكار:

لقد منع الإسلام الاحتكار وذلك «لما يؤدي اليه من ظلم الناس ولما يجرُّه من إثراء فاحش وكسب غير مشروع، دون أن يقدم المحتكر جهداً إلا انتظار الفرصة التي يتمكن بها من استغلال حاجات الناس والتحكم بأقواتهم، فهو يحبس السلع حتى يبيعها بأسعار مرتفعة يشبع بها نهمه وجشعه».[(٣)]

ولقد اختلف الفقهاء في التعبير عن هذا المنع، فذهب المالكية [(٤)] والحنابلة [(٥)] وجمهور الشافعية [(٦)] إلى التحريم وذهب بعض الشافعية[(٧)] والحنفية[(٨)] ، الى الكراهة، أما ابن القيِّم فقد وافق المذهب الحنبلي وجمهور العلماء في القول بالتحريم. حيث اعتبره من المنكرات التي يجب على والي الحسبة أن ينهى عنها وقد أورد على ذلك أدلة من السنه والمعقول، لا تختلف عن أدلة المذهب فهو يقول: «ومن ذلك- أي من المنكرات التي يجب على والي الحسبة أن ينهى عنها- الاحتكار لما يحتاج اليه الناس، فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام يريد إغلاءه عليهم هو ظالمٌ لعموم الناس».[(٩)]

---

(١) الموسوعة الاقتصادية، راشد البرادي، ص٢٦.
(٢) مبادئ علم الإقتصاد، عمرو محيي الدين، يسري عبد الرحمن، ص ٤٣٩.
(٣) الملكية في الإسلام، العبادي، جـ٢، ص ٤٦.
(٤) المنتقى شرح الموطأ، الباجي، جـ٥، ص ٢٧.
(٥) المغني، ابن قدامة، جـ٤، ص٢٤٣.
(٦) المجموع، شرح المهذب، جـ١٣، ص ٤٤.
(٧) المرجع السابق، جـ١، ص ٢٩٢.
(٨) بدائع الصنائع، الكاساني، جـ٥، ص ١٢٩.
(٩) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.

فقد اعتبر ذلك من الظلم الذي يجب أن يُرفع عن رقاب الناس، لذلك فقد أشار ابن القيم إلى جملةٍ من الوسائل التي يجب على ولي الأمر اتخاذها من أجل القضاء على هذا الظلم والتي سيتم الحديث عنها في موضع آخر من هذا البحث.

السلع والخدمات التي تدخل تحت حكم الاحتكار:

تعددت آراء الفقهاء في السلع والخدمات التي تدخل تحت حكم الأحتكار، وذلك تبعاً لاختلافهم في فهم الدليل، فبعضهم توسع في ذلك حتى أدخل في الإحتكار كل شيء من طعام أو غيره، وبعضهم ضيق في ذلك حتى حصر الاحتكار على الاقوات دون غيرها.

اما ابن القيِّم فقد اختلف العلماء المعاصرون في تحديد موقفه من هذا الموضوع، وذلك تبعاً لاختلافهم في فهم ما نصّ عليه في كتبه التي تحدث فيها عن الإحتكار، وابن القيم عندما تحدث عن الاحتكار إنما تحدث عنه في معرض حديثه عن الحسبة فيما يخص الأعمال التي ينبغي على والي الحسبة أن ينهى عنها، فذهب بعضهم الى اعتباره موافقاً لمذهبه فلم يخرج عنه وذلك أن الاحتكار لا يكون إلا في قوت الآدمي فقط، ومن هؤلاء أيضاً من استدل على مذهب الحنابلة في هذا الموضوع برأي ابن القيم وابن تيمية.

وذهب غيرهم الى اعتبار هذه المسألة من المسائل التي خرج فيها ابن القيِّم على المذهب وذهب مع غيرهم من المالكية ومن وافقهم، وذلك أن الاحتكار يجري في كل شيء من الأقوات وغيرها.

ولبيان وتحديد موقف ابن القيِّم من هذه المسألة لا بد من عرض كلامه المتعلق بها، ولكن نظراً لطوله وتشعبه يمكن تلخيص رأيه فيما يلي:

إن الناظر في كلام ابن القيم يرى أنه قد جعل الاحتكار في كل شيء من طعام او غيره، فقد خالف مذهبه وقال بقول المالكية ومن وافقهم في أن الاحتكار يكون في كل ما يحتاج إليه الناس من طعام او غيره والدليل على ذلك ما يلي:

اولاً: قوله في معرض حديثه عن المنكرات «ومن ذلك: الإحتكار لما يحتاج الناس اليه»[1] فقد جاء لفظه في الاحتكار عاماً دون تخصيص بطعام او غيره، وذلك إنما يدل على أنه يرى الاحتكار في كل ما يحتاج الناس اليه سواءً كان طعاماً او غيره.

ثانياً: استدلاله بحديث النبي ﷺ «لا يحتكر الا خاطئ».[2]

ويستدل على ذلك من وجهين:

أ- أن هذا الحديث من الاحاديث التي استدل بها الموسعون، فقد جاء الحديث مطلقاً فيبقى المطلق على إطلاقه ولا يقيد بالقوتين.

ب- أنه لو اراد أن يفهم من حديثه هذا عن الاحتكار أنه لا يكون إلا في قوت الآدمي فقط كما هو رأي الحنابلة لاستدل على ذلك بحديث من الاحاديث التي قيدت الاحتكار بالطعام دون غيره، والتي استدل بها الحنابلة.

ثالثاً: أنه عندما ذكر الطعام إنما ذكره على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، فلا يُفهم من ذكره للطعام أنه خصص الإحتكار به دون غيره من السلع، ويستدل على ذلك من ثلاثة أوجه:

الاول: أنه قال «ولهذا كان لولي الامر أن يُكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة».[3] فقوله: «مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه» دليلٌ على أنه إنما ذكر الطعام على سبيل المثال لا الحصر، ويستفاد ذلك من كلمة مثل.

الثاني: أنه عطف السلاح على الطعام فقال« مثل من عنده طعام لا يحتاج اليه والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج اليه، والناس يحتاجون اليه للجهاد»[4] فقد أشار ابن القيِّم إلى حرمة احتكار السلاح كما أشار الى حرمة احتكار الطعام. فدل ذلك على عدم قصره للاحتكار على الطعام فقط.

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١١، ص ٤٣.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٨.

الثالث: أنه بعد أن ذكر الطعام والسلاح قال«او غير ذلك» أي غير ذلك من السلع اياً كانت اذا احتاجها الناس فإنه يحرم احتكارها.

رابعاً: إنه من المعلوم لدى العلماء أن التسعير لون من الوان مقاومة الإحتكار ومن طرق معالجته، وبعبارة أخرى ان التسعير لازم لسد الذريعة الى الإحتكار، وقد أشار ابن القيّم الى هذا عندما قال أنه يجب على اصحاب السلع بيعها بقيمة المثل اذا امتنعوا عن بيعها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة، ولا معنى للتسعير هنا إلا الزامهم بقيمة المثل[1]، وكما هو معلوم أن ابن القيّم لم يوجب التسعير على سلعة دون اخرى، فلولي الامر ان يُسعر كل سلعة امتنع اصحابها عن بيعها بقيمة المثل سواءاً أكانت طعاماً او غيره، وليس ذلك إلا لأنه يرى أن الاحتكار قد يكون في جميع السلع دون الاقتصار على سلعة دون أُخرى.

ما يجري فيه الاحتكار في الاقتصاد المعاصر:

يشمل الاحتكار في النظام الرأسمالي كافة السلع والخدمات دون تمييز بين سلعة وأُخرى، فالإحتكار عندهم هو الإنفراد في شراء او بيع سلعة او خدمة معينة[2]

ويحاول هذا النظام منع الاحتكار، وذلك بوضع القوانين التي تقف ضد المحتكرين الا أن هذا يبقى بعيداً عن الواقع لان المبادئ الأساسية للنظام تقوم على اساس الحرية الاقتصادية في ممارسة النشاط الاقتصادي.[3]

أما في النظام الشيوعي والذي تكون فيه القرارات مركزية، فإن الدولة تقوم باحتكار كافة وسائل الانتاج والموارد الاقتصادية، ولا تسمح بالتملك الا في نطاق ضيّق[4]. ثم تقوم الدولة بتسعير السلع والخدمات عن طريق التسعير المركزي.[5]

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٨٨.

(٢) مبادئ علم الاقتصاد، عمرو محي الدين وعبد الرحمن يسري،، ص ٤٣٩.

(٣) الاصول العامة للاقتصاد الإسلامي، غازي عناية، ص ٥١٤.

(٤) النظم الاقتصادية المقارنة، الكاظم، ص ١٤٢.

(٥) الاحتكار، دراسة فقهية مقارنة بالنظم الوضعية، رسالة ماجستير، محمد السميرات، ص ٥٢.

صور الاحتكار عند ابن القيِّم:

من المعلوم أن الاحتكار يقوم على التربص وانتظار الغلاء من اجل الربح الفاحش، الأمر الذي يؤدي الى استغلال الناس والتضييق عليهم، والاحتكار يأخذ صوراً متعددة، وهذه الصور تختلف من مجتمع الى آخر، ومن زمن الى زمن، ولكنه بالرغم من هذا الاختلاف بين هذه الصور إلا أن هناك قاسماً مشتركاً بينها، هو الاستغلال والتضييق على الناس.

وابن القيّم في دراسته للاحتكار يشير الى بعض الحالات التي تعتبر من الصور الاحتكارية في الاقتصاد الإسلامي أهمها:

اولاً: الصورة البسيطة:

والتي تحدث عنها ابن القيم وهي الاحتكار لما يحتاج الناس اليه، حيث يقوم التجار بحبس السلع التي يحتاجها الناس ويمتنعون عن بيعها الا في وقت الغلاء. يقول ابن القيِّم: «فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج الناس اليه من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم هو ظالمٌ لعمومِ الناسِ».[(١)]

الصورة الثانية: تلقي الركبان:

المعنى اللغوي:الركبان: اسم جمع، وقال بعضهم: الراكب للبعير خاصة والجمع ركاب وكل ما عُلي فقد ركب، والمراد هنا القادم ولو كان ماشياً.[(٢)]

المعنى الاصطلاحي:هو أن يتلقاهم فيشتري منهم بأرخص من سعر البلد وهم لا يعلمون سعر البلد [(٣)]، وقال الشافعية: «هو أن يتلقى القافلة ويخبرهم بكساد ما معهم من المتاع ليغبنهم».[(٤)]

وعرفه ابن القيِّم بأنه تلقي سوقة الجلب وسبقهم الى المنازل يشترون الطعام والعلف ثم يبيعونها بما يريدون [(٥)].

(١) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ص ٤٢٨.

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني، جـ٥، ص ٢٣٢.

(٤) المجموع، شرح المهذب، النووي، جـ ١٣، ص ٢٣.

(٥) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.

فقد شملت هذه التعاريف ما لو كان المجلوب على الماشية او على السفينة او في السيارة او في الطائرة او في غيرها من وسائل النقل الحديثة.[1]

أما حكم التلقي فقد ثبت عن النبي ﷺ «النهي عنه في احاديث كثيرة، منها ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن تلقي البيوع»[2]، وقد فسر جمهور الفقهاء النهي الوارد في الحديث بالحرمة، واعتبره ابن القيم من المنكرات التي يجب على والي الحسبة ان ينهى عنها.

يقول ابن القيم: «ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء الى السوق، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك... وهذا مما يجب على والي الحسبة إنكاره، وهذا بمنزلة تلقي السلع، فإن القادم جاهل بالسعر».[3]

وقد علل الفقهاء نهي النبي ﷺ عن البيع لما فيه من التغرير بالبائع الجاهل بالسعر ولما فيه من الظلم الذي يعود على أهل البلد من جراء إغلاء السعر عليهم، فالواجب أن تصل السلعة الى الاسواق كي يتمكن كل شخص من الحصول عليها بالسعر المعتاد دون تدخل المتلقين الذين يسارعون الى شراء السلع من أصحابها الجاهلين بالسعر بأبخس الأثمان ثم يبيعونها هم بما شاؤوا، وفي ذلك ضرر يلحق بالجالبين الذين يبيعون السلعة بسعر منخفض، وضرر يلحق بأهل البلد الذين يشترون السلع من المتلقين بغير سعرها المعتاد.

وقد يقوم المتلقون باحتكار هذه السلع من أجل الحصول على الأرباح الفاحشة فيقع الناس من ذلك بالضيق والحرج.

وهناك علةٌ أخرى تكمن وراء النهي عن هذا البيع وهي تفادي الزيادة غير الحقيقية في السعر الذي ينتج عن هذه المبادلات.

وننقل في ما يلي بعض ما ذكره العلماء في ذلك:

(١) الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، قحطان الدوري، ص ٨٢.
(٢) فتح الباري، ابن حجر، مجلد ٤، ص ٣٧٣، حديث رقم ٢١٦٤.
(٣) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٨٨.

يقول الحنفية عن تلقي الركبان: «هو أن يتلقاهم فيشتري منهم بأرخص من سعر البلد وهم لا يعلمون سعر البلد»[1]

ويقول الحنابلة: «اذا تلقى الركبان فباعهم او اشترى منهم، فلهم الخيار إذا هبطوا السوق وعلموا أنهم قد غبنوا».[2]

وقد جاء تعليل ابن القيم قريباً من ذلك فقال: «ومن المنكرات: تلقي السلع قبل أن تجيء الى السوق، فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك لما فيه من التغرير بالبائع، فإنه لا يعرف السعر، فيشتري منه المشتري بدون القيمة، لذلك أثبت له النبي ﷺ الخيار اذا دخل السوق....وليس لأهل السوق أن يبيعوا المماكس بسعر ويبيعوا المسترسل بسعر، وهذا مما يجب على والي الحسبة انكاره، وهذا بمنزلة تلقي السلع، فإن القادم جاهل بالسعر».[3]

ويقول ايضاً: «ومن هذا: تلقي الجلب من الطريق وسبقهم الى المنازل يشترون الطعام والعلف ثم يبيعونه كما يريدون، فيمنعهم والي الحسبة من التقدم لذلك حتى يقدم الراكب، لما في ذلك من مصلحة الركب، ومصلحة الجالب، ومتى اشتروا شيئاً من ذلك منعهم من بيعه بالغبن الفاحش».[4]

فهو يقرر أن من المصلحة التي تعود على الجالب أن يدخل السوق فيتعرف على الأسعار ثم يبيع بضاعته بلا تغرير من أحد، لأنه متى عرف السعر باع بالقيمة، فمتى تم البيع لأهل البلد مُنع هؤلاء المتلقين من احتكار هذه السلع لوقت الغلاء.

فمن خلال النظر فيما ذكره ابن القيم يتبين لنا أنه يقصد بهذا النوع من البيع هو أن يقوم القادم الذي لا يعرف السعر بتوكيل المقيم العالم بالسعر في بيع السلعة التي معه والتي يحتاج الناس اليها.

فقد جاء تعريفه هذا قريباً من تعريف الحنفية والشافعية حيث احتوى على نفس المعاني التي احتوتها تلك التعريفات.

---

(١) البدائع، الكاساني، جـ٥، ص ٢٣٠.

(٢) المغني، ابن قدامة، جـ٤، ص ٢٨١.

(٣) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ١٨٨.

الصورة الثالثة: بيع الحاضر للبادي:

المعنى اللغوي:- الحاضر جمعه حضور، والحاضر والحضر خلاف البدو وهو المقيم في المدن والقرى. والبادي هو من يدخل المدينة وهو غير مقيم فيها سواءً كان بدوياً أم غير ذلك.[1]

المعنى الاصطلاحي: قال الحنفية: «هو أن يجيء البادي بالطعام إلى المصر، فلا يتركه السمسار الحاضر يبيعه بنفسه، بل يتوكل عنه ببيعه ويغلي على الناس، ولو تركه لرخص على الناس».[2] وقال الشافعية: «هو أن يقدم رجل ومعه متاع يريد بيعه ويحتاج الناس اليه في البلد، فإذا باع اتسع وإذا لم يبع ضاق، فيجيء اليه سمسار فيقول، لا تبع حتى أبيع لك وأزيد في ثمنها».[3]

تعريف ابن القيِّم: لم يكن لابن القيم تعريفاً خاصاً بهذا النوع من البيع إلا أننا نستطيع التعرف على مقصوده من خلال اطلاعنا على ما ذكره في هذا الموضوع.

يقول: «ومن ذلك-أي من المنكرات- نهى النبي ﷺ ان يبيع حاضر لباد، دعوا الناس برزق بعضهم من بعض، قيل لابن عباس: ما معنى قوله: لايبع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً. وهذا النهي لما فيه من ضرر المشتري، فإن المقيم اذا وكله القادم في بيع سلعة يحتاج الناس اليها والقادم لا يعرف السعر: أضر ذلك بالمشتري».[4]

حكم بيع الحاضر للبادي:

ذهب الحنفية [5] والمالكية[6] والشافعية [7]، والحنابلة [8]. وغيرهم الى حرمة هذا النوع من البيع، وقد استدل هؤلاء بالأحاديث الواردة عن النبي ﷺ والتي تفيد النهي عن هذا البيع، ومنها عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله ﷺ قال:-«ولا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لبادي».[9] وعن أنس رضي الله عنه قال: نهينا عن بيع حاضر لباد، وإن كان أخاه أو أباه)[10]

(١) لسان العرب، ابن منظور، جـ٤، ص ١٩٦.
(٢) البدائع، الكاساني، جـ٥، ص ٢٣٠.
(٣) المهذب، للشيرازي، جـ١، ص ٢٩٨.
(٤) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٨٨.
(٥) البدائع، الكاساني، جـ٥، ص ٢٣٢.
(٦) بداية المجتهد، ابن رشد، جـ٢، ص ١٢٥.
(٧) المهذب، الشيرازي، جـ٢، ص ٢٩٨.
(٨) المغني، ابن قدامة، جـ٤، ص ٢٣٠.
(٩) فتح الباري، ابن حجر، مجلد ٤، ص٣٧٠، حديث رقم ١٢٥٨.
(١٠) صحيح مسلم، جـ٣، ص ١١٥٨.

علة النهي عن هذا البيع:

يرى معظم الفقهاء ان علة النهي عن هذا البيع هي ما يحتويه هذا النوع من البيع من الضرر والأذى الذي يلحق بأهل البلد، يقول أبو حنيفة: «وكراهته لما فيه من الضرر بأهل البلد فإن لم يضر فلا بأس به لما فيه من نفع البادي من غير تضرر غيره».[1] فإن الحضري يعمد الى بيع السلعة بالتدريج فيحبسها من أجل رفع أسعارها وهذا من الاحتكار، أما اذا قام البادي ببيع هذه السلعة الى الناس دون ان يتوكل الحضري ببيعها، فإن الناس سوف يشترونها برخص، لأنها تكون متوافرة بالاسواق، وتتحدد اسعارها تلقائياً وفقاً لقوى العرض والطلب عليها.

وقد جاء تعليل ابن القيم قريباً من ذلك، فقد علل نهي النبي ﷺ عن بيع حاضر لباد لما فيه من ضرر المشتري.

يقول ابن القيم في تحليله لحديث النبي ﷺ لا يبيع حاضر لباد والذي فسّره ابن عباس بقوله: يمنع أن يكون له سمساراً: «نهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة، لانه اذا توكل له مع خبرته بحاجة الناس أغلى الثمن على المشتري، فقد نهى النبي ﷺ عن التوكل مع ان جنس التوكل مباح لما في ذلك من زيادة السعر على الناس».[2]

فابن القيم يشير في تحليله هذا الى دور الوسيط الذي يحول دون مواجهة صاحب السلعة للمشترين مباشرة، وذلك طمعاً في الربح، فإنه اذا تولى بيعها امتنع عن بيعها إلا بما يريد من السعر، فضيق بذلك عليهم، فجاء النهي عن ذلك رفقاً بهم، ومن أجل أن يرخص عليهم السعر ويزول عنهم الضرر. «وبهذا يكون الإسلام قد كفل للسلعة أن تصل الى سوقها لتباع فيه، وقضى على دور الوسيط الذي لا فائدة من تدخله في عملية البيع والشراء، بل ربما يكون عبئاً على البائع والمشتري بما يأخذه منهما دون أن يقدّم في مقابل ذلك عملاً نافعاً، وبذلك تتحقق مصلحة أهل السوق جميعاً».[3]

---

(١) الاختيار لتعليل المختار، عبد الله الموصلي الحنفي، جـ١، ص ١٩٨.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٨.

(٣) الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، سعيد بسيوني، ص ٢٠٠.

الصورة الثالثة: احتكار العمل والخدمات (التنظيمات النقابية):

من الصور الاحتكارية التي أشار اليها ابن القيم احتكار العمل والخدمات، وهي اشتراك كل طائفة يحتاج الناس الى حرفتهم.

وصورة ذلك اشتراك جماعة في مهنة معينة كالمهندسين والبنائين والخياطين والفلاحين...الخ، بحصر العمل بافرادها لتحصل على الارباح التي تريدها.

هذه الصورة التي اشار اليها ابن القيم تفتح باب المناقشة حول النقابات والتنظيمات النقابية، التي تعرفها الاقتصاديات المعاصرة. فلم يكن للنقابة وجود في العصور القديمة حتى قامت الثورة الصناعية، حيث ظهرت المشاريع الكبرى بعد اكتشاف الآلة، وقد ضمت هذه المشاريع الاعداد الكبيرة من العمال الامر الذي أدى إلى ظهور اتحادات العمال والنقابات التي أصبحت بعد ذلك من اهم مظاهر النهضة العمالية.

ثم لاقت هذه النقابات بعد ذلك اهتمام المفكرين والمشرعين في ميدان العمل واصبح وجودها وثيق الصلة بحاجة العمال الى حماية مصالحهم والدفاع عن حقوقهم، وقد جاء في كتاب النظام النقابي للحرفيين والمهنيين بعض أسباب ظهور هذه النقابات حيث شعر العمال بضرورة الإتحاد من أجل حماية مصالحهم وحقوقهم وخاصة بعد انتشار الصناعة الكبرى، واتساع الهوة بين أرباب العمل والعمال.[1]

وقبل الحديث عن نظرة الإسلام فيما يتعلق بهذه التنظيمات لا بد اولاً من تعريف النقابة في اللغة والاصطلاح.

النقابة في اللغة: مصدر مأخوذ من نقب على القوم أي صار عليهم نقيبا والنقيب هو كالعريف على القوم المقدم عليهم، الذي يتعرف على أخبارهم وينقب عن احوالهم اي يفتش عنها[2] وفي الاصطلاح الحديث: عرفها بعض الاقتصاديين بأنها: جمعية حرفية غايتها الدفاع عن المصالح الاقتصادية لأبنائها، وقد كان الغرض الأول من تأسيس النقابات هو مساومة اصحاب المصانع في رفع الأجور وتخفيض ساعات العمل.[3]

(١) الاقتصاد السياسي، عزمي رجب ، ص٣٠٠.
(٢) مختار الصحاح، الرازي، ص ٦٧٤.
(٣) مذكرات في الاقتصاد الاجتماعي، محمد عزيز، ص ٢١٣.

وقد عرف النظام الرأسمالي النقابات بعد الثورة الصناعية وذلك بسبب الصراع والتناقض بين فئة الرأسماليين التي تملك وسائل الانتاج وتتحكم في آلاف العاملين وتبخسهم حقوقهم وتستغل جهدهم.

كما عُرفت في المجتمعات الشيوعية ولكنها اتخذت وسيلة لخدمة اهداف الحزب الشيوعي فالشيوعية تنظر للعامل على أنه أداة من أدوات الإنتاج فقط.

يقول ستالين في ذلك: « ان نقابات العمال يجب أن تكون في خدمة الحزب».[١]

أما في الإسلام فلا وجود للتشكيلات النقابية بالمعنى المعروف لها في الرأسمالية والشيوعية، فالإسلام يقيم العلاقة بين العامل وصاحب العمل على أواصر الأخوة والتكافل الاجتماعي والعدل الذي يسودأفراد المجتمع كافة، كما ينهى عن الاحتكار والاستغلال وغير ذلك من الوسائل التي تؤدي الى تفكك المجتمع واستغلال جهود العمال.

فلا يوجد في الإسلام مشكلة تسمى مشكلة العمال، ولا حاجة للعامل إلى منظمة تطالب بحقوقه وتنادي بإنصافه، فالنقابة بمفهوما في العصر الحديث لم توجد في العصور الإسلامية ولكن الإسلام لا يمانع من تشكيل النقابات ويقرها، فقد منح الفرد الحرية في ممارسة المباحات ما دامت لا تتعارض مع تعاليم الإسلام.[٢]

ولا يشترط الإسلام في تحقيق ذلك إلا أن يكون الهدف من وراء هذا التجمع التعاون على البر والتقوى، فالتعارف هو الطريق الى التعاون، والعمل الجماعي الذي تحكمه الشورى ويستهدف مصلحة عامة المسلمين، فبتعارف جماعات العمل يؤسسون الشركات والمصانع، ويمكن لهم تأسيس نقابات يشجعها ويباركها الإسلام ما دامت توافق منهجه وشريعته[٣].

يقول ابن القيّم: «وكذلك ينبغي لوالي الحسبة أن يمنع مغسلي الموتى والحمالين لهم من الاشتراك لما في ذلك من اغلاء الاجرة عليهم وكذلك اشتراك كل طائفة يحتاج الناس الى منافعهم كالشهود والدلالاين وغيرهم».[٤]

(١) البيان الشيوعي، ص٤٨، نقلاً عن العمل والأجور في الإسلام، رسالة ماجستير، ص١٤١.

(٢) العمل وحقوق العامل في الإسلام، باقر القرشي، ص٤٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص١٩١.

فمن خلال النظر في كلام ابن القيِّم نرى أن العلة في منع الاتفاق بين اصحاب المهنة الواحدة هي أن مثل هذا الاتفاق يؤدي الى إغلاء الاجرة على الناس وذلك من خلال التحكم بهذه الخدمة، حيث لا يجد الانسان بدأ من الاستعانة بهؤلاء الذين يستغلون حاجة الناس.

فالعرض هنا اصبح من جهة واحدة، بعد أن كان من جهات متعددة، وهذا بدوره يؤدي الى الحاق الضرر بالناس ورفع الاسعار عليهم. [1]

كما أنه يؤدي الى قتل روح المنافسة بين الافراد العاملين بهذه المهنة الامر الذي يمنع الارتقاء بهذه المهنة وتحسين مستواها.

اما اذا كان هدف هذا الاتفاق بين اصحاب هذه المهنة الواحدة التعاون والتناصح وتبادل الخبرات من اجل الارتقاء، فليس في ذلك بأس، فإن الله تعالى حث عليه في كثير من المواضع، فإذا خلا هذا الاتفاق من الاستغلال والظلم فليس هناك ما يبرر النهي عن هذه التجمعات.

فإبن القيم يرى أن العلة في هذا النهي هي الاستغلال وإغلاء الأجرة والعلة تدور مع الحكم وجوداً وعدماً.

وقد أشار ابن القيم في موضع آخر الى أن لولي الأمر أن يجبر هؤلاء على العمل بأجرة مثلهم اذا امتنعوا عن العمل الا بزيادة على الاجرة المعروفة وهذا يدلنا على أنه ليس لولي الامر أن يتدخل في ذات الاتفاق، ولكنه يتدخل عندما يرى بعض المؤشرات والآثار السلبية لهذا الاتفاق كإمتناعهم عن العمل الا بزيادة على الاجرة المعروفة.

يقول ابن القيم:«ومن ذلك: «ان يحتاج الناس الى صناعة طائفة- كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك- فلولي الأمر: أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس الا بذلك». [2]

ويقول في موضع آخر مشيراً الى وجوب صيانه حقوق هؤلاء العمال وعدم تمكين الناس من ظلمهم «فإذا كان الناس محتاجين الى فلاحة قوم او نساجتهم او بنائهم، صارت هذه الاعمال

(١) الاحتكار، دراسة فقهية مقارنة، ماجد أبو رخيه، ص ٤٠.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٩١.

مستحقة عليهم، يجبرهم ولي الامر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل، ولا يمكّن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم».[1]

وبعد ذلك يحق لنا ان نلقي نظرة على احوال النقابات القائمة في ايامنا هذه والتي تركز في اعمالها على السعي وراء مصالح المنتمين اليها.

فهي في ذلك تحمل بصمات الانانية التي غرستها فينا الاقتصاديات المعاصرة، ودليلنا على ذلك يظهر من خلال طرحنا للسؤال التالي، هل توجد نقابة أيا كان شكلها قررت خفض الأجر الذي يحصل عليه اعضاؤها.

نحن لا ننكر هنا الايجابيات التي تحتوي عليها هذه النقابات، ولكننا نتحدث عن الجزء المعلن من نشاطات هذه النقابات وهو كما ذكرنا محاولة الحصول على أعلى أجر ممكن.

فنحن في هذه النقابات كنا مقلدين للمجتمعات الرأسمالية، والتي تقوم فلسفتها على فكرة القوى المتوازنة والتي تتصارع فيما بينها، فنقابة العمال في مواجهة جمعيات المديرين، جمعيات المديرين في مواجهة جمعيات المستهلك، وهكذا سلسلة لا نهاية لها من القوى المتصارعة، التي لا يمكن الخلاص منها الا بالرجوع إلى أصل هذا الاتفاق الذي أباحه الإسلام والذي يكمن في قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان**﴾.[2] ولقد انتجت هذه القوى صراعاً اجتماعياً له نتائج تدميرية، وفي ضوء هذه الحقيقة نستطيع ان نفهم ما يقرره ابن القيم باسم الإسلام من منع اشتراك كل طائفة يحتاج الناس الى منافعهم.[3]

ورب قائل يقول ان هذه النقابات قد اجبرت على الدفاع عن مصالح ابنائها فارتفاع الاسعار وغلاء المعيشة يؤدي بدوره الى ذلك، وقد يرد على ذلك، ثم يجاب على هذا الرد، ثم بعد ذلك نقول: إنه لا يمكننا أن نصلح من شأن هذه المشاكل الاقتصادية والتي قامت على أساس باطل، فما بني على باطل فهو باطل، فالحل يكمن في قيام اقتصاد على اساس إسلامي، وهو كفيل بعد ذلك بالوصول بالأمة الى بر الأمان.

(١) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٣.
(٢) سورة المائدة، الاية (٢).
(٣) من التراث الاقتصادي للمسلمين، رفعت العوضي، ص ٢٤١.

الصورة الرابعة: حصر عملية البيع والشراء باناس معينين:

ويتم ذلك عن طريق حصر عملية البيع والشراء والتصرف بما يحتاج الناس اليه من السلع والخدمات بأفراد معينين: بحيث لا يسمح لغيرهم بيع هذه السلع او شرائها الا عن طريقهم.

وقد أشار ابن القيم الى هذه الصورة الاحتكارية عندما قال:« ومن ذلك ان يلزم الناس أن لا يبيع الطعام او غيره من الأصناف إلا أناس معرفون، فلا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم بما يريدون، فلو باع غيرهم منع وعوقب، فهذا من البغي في الارض والفساد والظلم الذي يُحبس به قطر السماء».[1]

فالقضية الاقتصادية التي يشير اليها ابن القيم هنا هي قضية التوكيلات التجارية، والتعامل بهذه الصورة هو الذي تلجأ اليه الشركات الصناعية والتجارية، حيث تقوم باعتماد وكالات لها في مختلف الاسواق، ولا يكون التصرف الا من خلالها، بل إن الدولة احياناً تقوم بحماية هذه الوكالات وذلك عن طريق اقتطاع نسبة معينة من الرسوم الجمركية التي تفرض على السلعة المستوردة من غير طريق الوكالة، مثال ذلك الوكالات التي تتعامل بالسيارات فإن حصل أن حضر احد الافراد بسيارته من الخارج، فعليه ان يدفع الرسوم الجمركية المقررة، ويقوم بدفع ما نسبته (١٠٪) من هذه الرسوم لصالح الوكالة الموجودة والتي تتعامل ببيع هذا النوع من السيارات.[2]

وهذه الظاهرة الاقتصادية التي أشار اليها ابن القيم والتي شاعت في البلاد الإسلامية والتي يمكن أن يكون فيها بعض العناصر الايجابية من حيث أنها تجلب السلع، إلا أن بعض هذه التوكيلات لها آثارها الاقتصادية الخطيرة فبعضها متهم بأنه يعمل ضد اقامة صناعة وطنية وبعضها متهم بأنه قتل صناعة كانت قائمة.[3]

ثم نرى ابن القيّم بعد ذلك يشير الى الظلم الذي قد يقع على المشتري من قصر بيع السلع على افراد معينين، وذلك عن طريق اغلاء السعر على المشتري الذي يرغب في شراء تلك

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٠.

(٢) الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، ماجد الورخية، ص ٣٨.

(٣) من التراث الاقتصادي للمسلمين، رفعت العوضي، ص ٢٤٢.

السلع، ثم يشير الى الظلم الذي ينال البائع الراغب في بيع هذه السلعة فهو يقول: «وهؤلاء يجب التسعير عليهم وأن لا يبيعوا الا بقيمة المثل، ولا يشتروا الا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء، لأنه اذا منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع او يشتريه ... كان ذلك ظلماً للناس، ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك السلع، وظلماً للمشترين منهم».[1]

فكأن ابن القيِّم ينبه هنا الى أثر هذه التوكيلات على جانب العرض وبالتالي على جانب الإنتاج.[2]

لذلك فقد جاء نهي ابن القيم عن هذه الصورة لما فيها من الضرر الذي يعود على البائع والمشتري، اما اذا انتفى هذا الضرر فإن هذه الصورة تخرج بذلك عن دائرة الاحتكار المحرم.

دور الحاكم في القضاء على الاحتكار عند ابن القيِّم:

اعطت الشريعة الإسلامية الحق للحاكم باتخاذ ما يراه مناسباً من الوسائل التي تحمي المسلمين من ضرر المحتكرين. وقد أشار ابن القيم الى بعض هذه الوسائل التي رأى فيها منعاً وتأديباً لكل من سلك غير سبيل المؤمنين، وحاربهم في أرزاقهم، ومن هذه الوسائل التي أشار اليها ابن القيم:

اولاً: الاجبار على البيع:

وقد أشار ابن القيم الى هذا في أكثر من موضع فهو يقول: «لهذا كان لولي الامر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه».[3]

وذلك لما في الاحتكار من الظلم الذي يلحق بالعامة والذي يجب على الحاكم ان يرفعه عنهم، والذي يلاحظ من كلام ابن القيم هنا انه يراعي مصلحة المشتري الذي يحتاج السلعة في الوقت الذي لا يغفل فيه مصلحة البائع، وذلك عندما يقرر أن البيع يجب ان يكون بقيمة المثل حتى لا يكون في ذلك ظلماً للبائع.

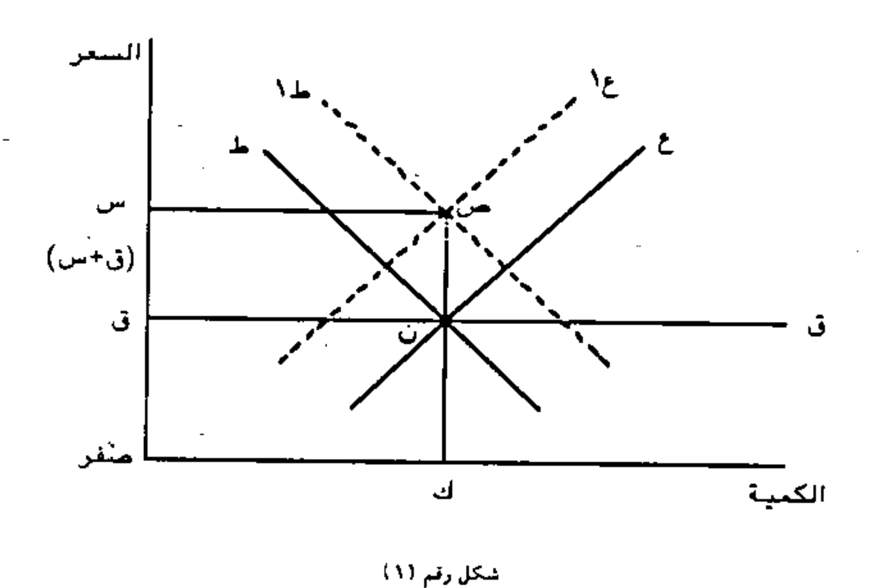
(١) الطرق الحكمية، ابن القيِّم، ص ١٩٠.
(٢) من التراث الاقتصادي للمسلمين، رفعت العوضي، ص ٢٤٢.
(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٨.

ذكرنا سابقاً أن الاحتكار عند ابن القيم يتناول جميع السلع والخدمات التي يحتاجها الناس، ومن المفروض أن يحصل الناس على حاجتهم من هذه السلع بالسعر العادي الذي يتكون في السوق في ظروف عادية -أي أنه لا يوجد قصور أو فائض في العرض أو في الطلب، غير أن المحتكر يدخل الى السوق فيشتري الكمية المعروضة فيحبسها عن الناس الذين يطلبون هذه السلعة-وهذا يؤدي بدوره الى قصور في العرض، هذا القصور مع ما يرافقه من حاجة الناس إلى السلعة يؤدي إلى ارتفاع السعر في السوق من (ق) الى (س) كما هو موضح في الشكل رقم (١) وهذا يعني حصول المحتكر على ربح احتكاري غير مشروع يعادل مساحة المستطيل (ص ن ق س)

ولكي يزال هذا الظلم يتدخل ولي الامر ليكره المحتكر على بيع ما عنده بقيمة المثل (ق) .

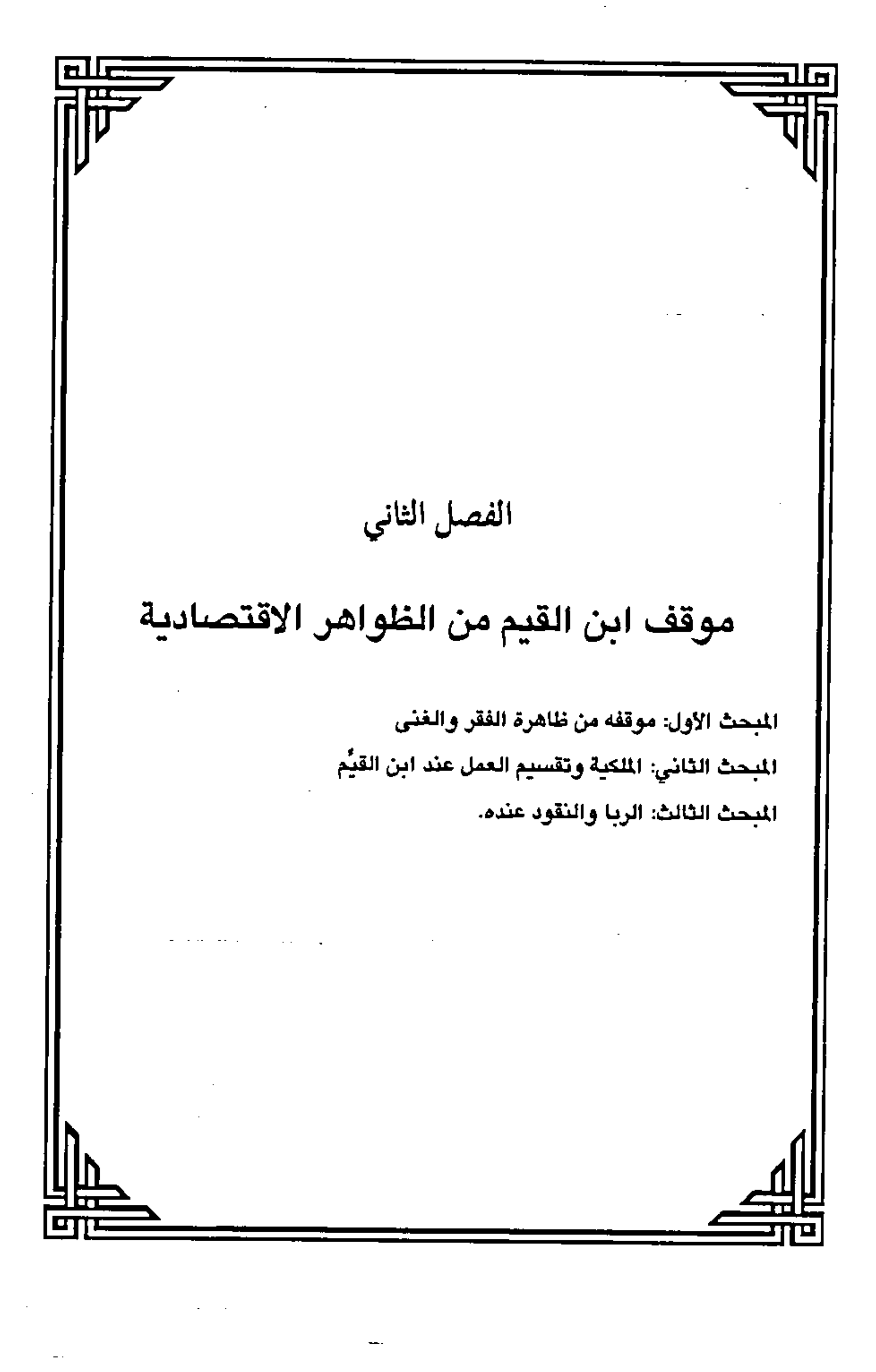
قبل تدخل المحتكر كانت الكمية التوازنية (ك) والسعر التوازني (ق) وبدخول المحتكر مشترياً للكمية (ك) واختفاء السلعة من السوق مع بقاء الطلب يعرض الناس سعراً مرتفعاً (س) للحصول عليها من المحتكر.

أي أن المحتكر يمكنه أن يبيع الكمية (ك) والتي يحبسها عن الناس بالسعر (س) فيحقق ربحاً غيرمشروع قدره (ص ن ق س) ولكن الزام الحاكم للمحتكر بالبيع بالسعر (ق) يفوت عليه فرصة الكسب غير المشروع.[1]



شكل رقم (١)

(١) انظر: التحليل الاقتصادي للاحتكار عند ابن تيمية، د. حسين غانم، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٦٨، سنه ١٩٨٧.



الفصل الثاني

موقف ابن القيم من الظواهر الاقتصادية

المبحث الأول: موقفه من ظاهرة الفقر والغنى

المبحث الثاني: الملكية وتقسيم العمل عند ابن القيِّم

المبحث الثالث: الربا والنقود عنده.

المبحث الأول
موقفه من ظاهرة الفقر والغنى

المطلب الأول: مفهوم الفقر والغنى لغة واصطلاحاً

اولاً: تعريف الفقر والغنى في اللغة:

في اللغة: فَقِرَ ويَفْقَرُ اذا قلّ ماله، وافتقر إلى الأمر أي احتاج إليه وشكا إليه فقوره أي حاجته، ويجمع الفقير على فقراء وفُقُر.[١]

الغنى: يقال غَنِيَ فلان، غِنَى وغَنَاء أي كَثُر ماله، فهو غان وغنيّ، وغَنِيَ عن الشيء أي لم يحتج إليه. وأغنى الله فلاناً أي جعله غنياً أي ذا مال ووفر، وأغتنى أي صار غنياً.[٢]

ثانياً: تعريف الفقر والغنى في الاصطلاح:

اختلف الفقهاء في تحديد مفهوم الفقر وذلك تبعاً لإختلافهم في اعتبار المعيار الذي إنطلق منه كل واحد منهم.[٣]

فذهب الحنفية إلى اعتبار أداة النصاب، لذلك فإن الفقير عندهم هو من يملك دون نصاب فاضل عن حاجته الأصلية.[٤]

كما ذهب الحنابلة إلى اعتبار الدخل النقدي، فمن يملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب كان غنياً فلا يُعطى من الزكاة.[٥]

أما ابن القيّم فلم أجد له تعريفاً خاصاً بالفقر من الناحية الفقهية أو الاقتصادية وإنما انصب حديثه حول مفهوم الفقر من الناحية الاعتقادية، فقد أوضح في أكثر من موضع في كتبه أن الله تعالى هو الغني والبشر جميعاً فقراء اليه، فالغنى وصف لازم له كما أن الفقر وصف لازم لهم. وقد أكدّ ذلك في اكثر من موضع في كتاباته، منها على سبيل المثال ما ذكره حول

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، فصل الفاء باب الراء ٥/٦٠.

(٢) المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى ورفاقه، جـ٢، ص ٦٧١.

(٣) اقتصاديات الفقر، ياسر الحوراني، رسالة ماجستير، ص ٣.

(٤) حاشية رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، ٢/٦٤.

(٥) المغني ، ابن قدامة، جـ٢، ص ٢٧٧.

تفسيره لقوله تعالى ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد﴾[1] فهو يقول: «بين سبحانه في هذه الأية ان فقر العباد اليه أمر ذاتي لهم لا ينفك عنهم، كما أن كونه غنياً حميداً ذاتي له والمقصود انه سبحانه أخبر عن حقيقة العباد وذواتهم بانها فقيرة إليه سبحانه كما اخبر عن ذاته المقدسة وحقيقة أنه غني حميد».[2]

ولقد اسهب ابن القيِّم في بيان وتفصيل هذا المعنى، غير أنه يبدو لنا من خلال حديثه عن المعنى الذي أراده المتصوفه للفقر أنه يفرق بين المعنى الاعتقادي للفقر والمعنى الاقتصادي، فالاول يتعلق بغنى الله تعالى وفقر البشر إليه والثاني يتعلق بوجود المال وعدم وجوده. ثم يبين العلاقة التي تربط بين هذين المعنيين، فكثرة المال لا تنافي فقر الانسان الى الله، كما أن فقر الانسان إلى ربه لا يعني قلة المال، فالإنسان فقير مع غناه، كما أنه غني مع فقره، يقول«وهذا الفقر الذي يشيرون إليه لا تنافيه الجَدة ولا الاملاك» فقد كان رسل الله وأنبياؤه في ذروته مع جدتهم وملكهم كأبراهيم الخليل -صلى الله عليه وسلم- كان أبا الضيفان وكانت له الأموال والمواشي وكذلك كان سليمان وداود عليهما السلام، وكذلك كان نبينا ﷺ كما قال الله تعالى: ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾[3]فكانوا أغنياء في فقرهم، فقراء في غناهم».[4]

ثم تعرض ابن القيم للحديث عن الغنى الذي انصب حديثه فيه من الناحية الاعتقادية كما كان شأنه في الفقر فقد أشار إلى المعنى الاقتصادي للغنى وذلك من خلال ترجيحه لأحد الأقوال التي فسرت قوله تعالى (ووجدك عائلاً فأغنى) قال:[5] «الغنى اسم للملك التام» يعني أن من كان مالكاً من وجه دون وجه فليس بغني، وعلى هذا فلا يستحق اسم الغنى بالحقيقة الا الله، وكل ما سواه فقير إليه بالذات.

وقال ايضاً: قال صاحب المنازل[6]«باب الغنى:قال الله تعالى«ووجدك عائلاً فاغنى»[7].

(١) سورة فاطر، أية (١٥).

(٢) طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم، ص (١١-١٢).

(٣) سورة الضحى، الآية (٨).

(٤) تهذيب مدارج السالكين، عبد المنعم العزي، ص ٤٧.

(٥) أي أبو اسماعيل الهروي، صاحب كتاب: «منازل السائرين» الذي شرحه ابن القيم في كتاب «مدارج السالكين».

(٦) اي ابو اسماعيل الهروي.

(٧) سورة الضحى، اية (٨).

وفي الآية ثلاثة أقوال: أحدها: أنه أغناه من المال بعد فقره وهذا قول أكثر المفسرين، لأنه قابله بقوله «عائلا» والعائل هو المحتاج ليس ذا العيلة، فأغناه من المال.

والثاني: أنه أرضاه بما أعطاه وأغناه به عن سواه، فهو غنى قلب ونفس لا غنى مال، وهو حقيقة الغنى.

والثالث: وهو الصحيح، أنه يعم النوعين - نوعي الغنى- فأغنى قلبه به وأغناه من المال[1]».

فابن القيم هنا يرجح القول الثالث وفي ذلك إشارة إلى توثيق العلاقة بين نوعي الغنى الإعتقادي والإقتصادي.

فلا تعارض بينهما ولا يلزم من وجود الاول عدم وجود الثاني، كما أنه لا يلزم من وجود الثاني عدم وجود الأول، فهو يرى أن الله تعالى قد أغنى نبيه صلوات الله وسلامه عليه بالمال كما أغناه به عمن سواه.

ثم يأتي بعد ذلك دور الإنسان في تمكين هذين النوعين في قلبه في آن واحد، فهو في الوقت الذي يُحس فيه بنعمة الله تعالى عليه، وأن الله تعالى قد أعطاه من فضله يشعر بحاجته إلى الله في كل وقت وأن الله تعالى هو الغني المطلق، فلا يكون الغنى بالمال صارفاً له عن الغنى بالله تعالى.

كما أنه لا يجوز للمسلم أن يتصور وجود أي تعارض ومنافاة بين الغنى بالله وبين الغنى بالمال، فالمسلم يكون غنياً بما أعطاه الله من المال في الوقت الذي يكون فيه شاكراً عابداً لله تعالى.

فلا يكون المال شاغلاً له عن ربه في الوقت الذي لا يرفض فيه الغنى بالمال بحجة أنه غنيٌ بالله تعالى.

وقد أشار ابن القيم الى هذا في معرض حديثه عن الزهد فقال بعد أن نقل كلاماً كثيراً للعلماء بهذا: «ومتعلقه - اي الزهد-ستة اشياء. لا يستحق العبد اسم الزهد حتى يزهد فيها، وهي المال والصور والرياسة والناس والنفس وكل ما دون الله.

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، جـ٢، ص ٤٦٨.

وليس المراد رفضها من الملك، فقد كان سليمان وداود عليهما السلام من أزهد أهل زمانهما، ولهما من المال والملك والنساء مالهما وكان نبينا ﷺ من أزهد البشر على الاطلاق، وله تسع نسوة، وكان علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف والزبير وعثمان - رضي الله عنهم - من الزهاد، مع ما كان لهم من الأموال، وكان الحسن بن علي رضي الله عنهما من الزهاد، مع أنه كان من أكثر الأمة محبةً للنساء، ونكاحاً لهن وأغناهم، وكان عبد الله بن المبارك من الزهاد مع مال كثير. وكان الليث بن سعد من أئمة الزهاد، كان له رأس مال يقول:لولا هو لتمندل بنا هؤلاء.

ومن احسن ما قيل في الزهد، كلام الحسن أو غيره: «ليس الزهد بالدنيا بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك، وأن تكون في ثواب المصيبة - إذا اصبت بها- أرغب منك فيها لو لم تصبك. فهذا من أجمع كلام في الزهد وأحسنه».[1]

المطلب الثاني: المفاضلة بين الفقراء الصابرين والاغنياء الشاكرين

تحدث ابن القيم عن هذه المسألة في أكثر من موضع في كتبه، ثم فصّل القول فيها في كتابه عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، حيث ذكر الأدلة التي احتج بها كل فريق على الآخر.

يقول في بيان اختلاف الفقراء والاغنياء في هذه المسالة:

«وهذه المسألة كثر فيها النزاع بين الأغنياء والفقراء واحتجت كل طائفة على الأخرى بما لم يمكنها دفعه من الكتاب والسنة والآثار والإعتبار ولذلك يظهر للمتأمل تكافؤ الطائفتين، فإن لكل منهما أدلةً وحجج لا تدفع، والحق لا يعارض بعضه بعضاً، بل يجب اتباع موجب الدليل أين كان. وقد أكثر الناس في المسألة من الجانبين، وصنفوا فيها من الطرفين، وتكلم الفقهاء والفقراء والاغنياء والصوفية، وأهل الحديث والتفسير لشمول معناها وحقيقتها للناس كلهم، وحكوا عن الإمام احمد فيها روايتين».[2]

(١) مدارج السالكين، ابن القيم، ص ٢٨٥.

(٢) عدة الصابرين، ابن القيم، ص ١٨٤.

ثم يذكر ابن القيم رأيه في هذه المسألة مبيناً الأساس الذي ينبغي أن يكون عليه التفضيل، فهو يرى أن التفضيل لا يرجع إلى ذات الفقر والغنى وإنما يرجع الى التقوى والايمان.

يقول ابن القيم :«وأما كلامهم في مسألة« الفقير الصابر، والغني الشاكر» وترجيح أحدهما على صاحبه فعند أهل التحقيق والمعرفة: «إن التفضيل لا يرجع الى ذات الفقر والغنى، وإنما يرجع إلى الأعمال والأحوال والحقائق، فإن التفضيل عند الله تعالى بالتقوى وحقائق الايمان، لا بفقر ولا غنى كما قال تعالى: (إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم) (١) ولم يقل أفقركم ولا أغناكم». (٢)

ثم يواصل ابن القيم الحديث عن هذه المسألة فيذكر ما قاله شيخه ابن تيمية فيقول:« قال-شيخ الإسلام ابن تيمية- ولا يقع التفاضل بالغنى والفقر بل بالتقوى، فإن استويا في التقوى استويا في الدرجة». (٣)

ثم يقول ابن القيم مؤكداً ذلك في كتابه عدة الصابرين:

«وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- عن هذه المسألة فقال: «قد تنازع كثير من المتأخرين في الغني الشاكر، والفقير الصابر أيهما أفضل؟ فرجح هذا طائفة من العلماء والعبَّاد، ورجح هذا طائفة أُخرى من العلماء والعبَّاد، وحُكي في ذلك عن الإمام احمد روايتان، وأما الصحابة والتابعون -رضي الله عنهم- فلم ينقل عن أحد منهم تفضيل أحد الصنفين على الآخر، وقد قالت طائفة ثالثة، ليس لاحدهما على الأخرى فضيلة إلا بالتقوى، فأيهما أعظم إيماناً وتقوى كان أفضل، فإن استويا في ذلك استويا في الفضيلة. قال -اي ابن تيمية- وهذا اصح الأقوال لأن نصوص الكتاب والسنة إنما تفضل بالإيمان والتقوى وقد قال تعالى: ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾. (٤)

من هذه النصوص السابقة يتبين لنا أن ابن القيم يرى أن الأساس الذي ينبغي أن يكون عليه التفضيل هو التقوى، كما نص عليه في أكثر من موضع في كتبه.

(١) سورة الحجرات، الآية (١٣).

(٢) تهذيب مدارج السالكين، عبد المنعم العزي، ص ٤٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧١.

(٤) سورة النساء، الآية (١٣٥).

المبحث الثاني

الملكية وتقسيم العمل عند ابن القيِّم

المطلب الأول: الملكية عند ابن القيم:

اولاً: تعريف الملكية في اللغة والاصطلاح:

الملكية في اللغة: إن الباحث في معاجم اللغة ليجد أن معاني الملك في اللغة تدور حول الإحتواء على الأشياء والقدرة على الاستبداد بها.

فقد ذكر ابن دريد في جمهرة اللغة أن الملك هو «ما يحويه الإنسان من ماله»(١)

وفي القاموس المحيط: «ملكه يملكه ملكاً مثلثة الميم وملكة محركةً ومملكة بضم اللام أو يثلث، إحتواه قادراً على الإستبداد به».(٢)

وجاء في لسان العرب: «المَلك والمُلك والمِلك، إحتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به».(٣)

وفي المعجم الوسيط: «الملكية: الملك أو التملك ويقال: بيدي عقد ملكية هذه الأرض».(٤)

ثانياً: تعريف الملكية في الاصطلاح:

إن الباحث في كتب الفقه ليجد أن العلماء قد عرّفوا الملك بتعريفات متعددة في ثنايا هذه الكتب.

فقد عرفه ابن عابدين من الحنفية بأنه: «ما من شأنه أن يتصرف فيه بوجه الإختصاص».(٥)

كما عرفه القرافي من المالكية بأنه: «حكم شرعي مقدّر في العين أو المنفعه يقتضي تمكن من يُضاف اليه من انتفاعه بالمملوك، والعوض عنه من حيث هو كذلك».(٦)

---

(١) جمهرة اللغة، ابن دريد، جـ٢، ص٩٨١.
(٢) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، جـ٣، ص ٣٣٠.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، جـ١٠، ص ٤٩٢.
(٤) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ورفاقه، جـ٢، ص ٨٩٣.
(٥) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، جـ٤، ص ٥٠٢.
(٦) الفروق للقرافي، جـ٣، ص ٢٠٩.

وقد جاء تعريف الشافعية قريباً من ذلك، فقد عرّفه تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي في كتابه الأشباه والنظائر بقوله: «والمختار في تعريفه انه امرٌ معنوي، وإن شئت قلت: حكم شرعي يقدر في عين أو منفعة يقتضي تمكن من ينسب اليه من انتفاعه والعوض عنه من حيث هو كذلك».[١]

أما الحنابلة فقد عرفه شيخ الإسلام ابن تيميه بأنه: «القدرة الشرعية على التصرف في الرقبة».[٢]

اضطرار الإنسان الى ملك الغير:

إذا اضطر شخص الى ملك غيره، فإنه يلزم بذله له، فإن أبى صاحب الملك دفعه اليه فللمضطر أخذه منه قهراً، بمقدار حاجته، لأن الضرورة تقدر بقدرها، والمقصود بالضرورة هنا خوف الموت والهلاك.[٣]

وقد أشار ابن القيّم الى هذا في معرض حديثه عن الاحتكار كما اشار اليه ايضاً عند حديثه عن التسعير، وقد سبق أن فصلنا الحديث عن ذلك في مباحث سابقة.

أما المواضع التي يجوز فيها لولي الأمر انتزاع ملك الغير فقد أشار إليها ابن القيم ومنها:

اولاً:حالة الضرورة أو حاجة الناس الى الشيء:

أشار ابن القيّم أن لولي الأمر أن يُكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، فإنه يُجبر على البيع بقيمة المثل.

يقول ابن القيّم: «فإنّ من اضطر الى طعام غيره أُخذ منه بغير إختياره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره، فأخذ منه بما طلب، لم يجب عليه إلا قيمة مثله».[٤]

---

(١) الأشباه والنظائر، ابن السبكي، مخطوط نقلاً عن الملكية في الشريعة الإسلامية، العبادي، جـ١، ص ١٣٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جـ٢٩، ص ١٧٨.

(٣) الملكية في الشريعة الإسلامية، العبادي، جـ٢، ص ٨٨.

(٤) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٨.

وهذا الإجبار الذي أشار اليه ابن القيّم قد يكون بسبب مصلحة عامة، كحاجة الناس الى الأقوات كما رأينا، وقد يكون لمصلحة خاصة كحاجة انسان الى طعام غيره حين لا يكون طعام الا هذا الطعام، أو غير ذلك من الحاجات التي يحتاجها الإنسان، وقد أورد ابن القيم على وجوب دفع الضر ولو أدى ذلك إلى انتزاع الملكية الحديث التالي :«وفي السنن أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الارض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك الى النبي ﷺ فأمره أن يقبل منه بدلها أو يتبرع له بها، فلم يفعل فأذن لصاحب الأرض في قلعها وقال لصاحب الشجرة: إنما أنت مضار».[1]

ويعقب ابن القيم على هذا الحديث فيقول:«وصاحب القياس الفاسد يقول: لا يجب عليه أن يبيع شجرته ولا يتبرع بها، ولا يجوز لصاحب الارض، أن يقلعها، لأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه، وإجبار على المعاوضة عليه، وصاحب الشرع أوجب عليه إذا لم يتبرع بها أن يقلعها، لما في ذلك من مصلحة صاحب الارض بخلاصه من تأذيه بدخول صاحب الشجرة، ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة، وإن كان عليه في ذلك ضرر يسير، فضرر صاحب الارض ببقائها في بستانه أعظم، فإن الشارع الحكيم يرفع أعظم الضررين بأيسرهما، فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة وإن أباه من أباه».[2]

ويورد ابن القيّم مثالاً آخر على من يجب عليه البيع، وذلك في الحديث المتضمن وجوب البيع على من يملك نصف عبد اذا كان شريكه يريد عتقه لإكمال عتقه.

يقول ابن القيم:«وقد ثبت في الصحيحين (أن النبي ﷺ منع من الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصة من العبد المشترك فقال: من أعتق شركاً له في عبد. وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوّم عليه قيمة عدل، لا وكس ولا شطط، فأعطى شركاءه حصصهم وأعتق عليه العبد).[3] فلم يكن له أن يساوم المعتق بالذي يريده. فإنه لما وجب أن يملك شريكه المعتق نصيبه الذي لم يعتقه لتكميل الحرية في العبد قدر عوضه بأن يقوّم جميع العبد قيمة عدل، ويعطيه

(١) سنن أبي داود، كتاب الاقضية، جـ٣، حديث رقم ٣٦٣٦.

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ٢٠٥.

(٣) فتح الباري، ابن حجر، جـ ٥، ص١٣٢، باب تقويم الأشياء بين الشركاء.

قسطه من القيمة: فإن حق الشريك في نصف القيمة لا في قيمة النصف عند الجمهور».[1]

ثم يقول بعد ذلك معلقاً على هذا الحديث:«وصار هذا الحديث أصلاً في أن ما لا يمكن قسمة عينه فإنه يباع ويقسم ثمنه، إذا طلب احد الشركاء ذلك، ويجبر على البيع، وحكى بعض المالكية ذلك إجماعاً».[2]

ويقول أيضاً:«وصار اصلاً في جواز إخراج الشيء من ملك صاحبه قهراً بثمنه للمصلحة الراجحة كما في الشفعة ... والمقصود أنه إذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء عن ملك مالكه بعوض المثل لمصلحة تكميل العتق، ولم يمكن المالك من المطالبة بالزيادة على القيمة، فكيف اذا كانت الحاجة بالناس الى التملك اعظم، وهم اليها أضر؛ مثل حاجة المضطر الى الطعام والشراب واللباس وغيره».[3]

ويقول في موضع آخر:«وهذا كما أنه لا يجوز الإكراه على البيع بغير حق فيجوز أو يجب الإكراه عليه بحق، مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة أو مثل البيع للمضطر الى طعام او لباس».[4]

ثانياً: حالة الحاجة الى المنافع المملوكة:

لم يقتصر الفقهاء على بحث مسائل الإضطرار الى الطعام، بل بحثوا ايضاً مسائل الإضطرار الى منافع الاموال، كالإضطرار الى السكنى واللبس ... فقد تكون الحاجة الى استعمال الاشياء الممتلكة لا الى اعيانها، أي الى منافعها، فإذا كانت هناك حاجة عامة لهذه المنافع التي يملكها بعض الناس فعليهم بذلها بأجرة عادلة.

يقول ابن القيم:«وكذلك إذا اضطر الى منافع ماله، كالحيوان والقدر والفأس ونحوها، وجب عليه بذلها مجاناً في أحد الوجهين، وهو الاصح وبأجرة المثل في الآخر».[5]

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠١.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٠١.
(٤) المرجع السابق، ص ١٩٠.
(٥) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٩.

ويقول أيضاً في بيان ذلك:« فإذا قُدِّر أن قوماً اضطروا الى السكنى في بيت انسان لا يجدون سواه أو النزول في خان مملوك، أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحى للطحن أو دلو لنزع الماء، أو قدر أو فأس أو غير ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع، ولكن هل له أن يأخذ عليه أجراً؟ قولان للعلماء، وهما وجهان لاصحاب احمد، ومن جوز له أخذ الأجرة حرّم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل».[1]

ثم يشير ابن القيم الى رأيه في هذه المسألة في موضع آخر من كتاباته، فقد جاء في أعلام الموقعين:«والصحيح وجوب بذله مجاناً، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والايثار بالفضل مع ضرورة المحتاج».[2]

إلا أن الذي ذكره ابن القيّم من وجوب إسكان المضطر مجاناً، وما شابهه من الأمثلة التي أوردها، كلام غامض، وظاهره مخالف للأحكام الفقهية في هذا الموضوع، سواءٌ عند الحنابلة أو عند غيرهم، فإن كان يقصد رحمه الله وجوب الضيافة لمن يمر في بلد ولا يجد مكاناً ينام فيه، فهذا صحيح، فقد أوجب بعض الفقهاء الضيافة يوم وليلة، أو ثلاثة ايام. أما إن كان يقصد أن اضطرار أحد الناس الى السكنى يوجب على من يملك داراً إسكانه مجاناً، فهذا لا يستقيم مع القواعد الفقهية المعروفة، وإلا فلماذا ذكر الفقهاء احكام إجارة الدار للسكنى في باب الاجارة.

وإن كان الاضطرار وحده موجباً لأخذ أموال الناس مجاناً، فكل مضطر يأخذ طعامه ولباسه وسائر حوائجه ممن تكون عنده بلا ثمن، والغريب أنه لم يشترط فقر المضطر الى السكنى، فقد يكون مضطراً الى السكنى، ولكنه قادر على دفع اجرة الدار، فما الذي يمنعه من استئجارها.[3]

---

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٠٢.
(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ٢٧.
(٣) انظر: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، محمد المبارك، ص ١٣٠.

موقف ابن القيم من الكسب:

مفهوم الكسب ومشروعيته

الكسب في اللغة هو طلب الرزق، واصله الجمع، كَسَبَ يَكْسبُ كَسْباً وَتكَسَّب فاكتَسَبْ.

قال سيبويه: كَسَب أصاب، واكْتَسَبَ تَصَرّف واجتهد ، والكَسبُ الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة. وتكسَّب اي تكلف الكسْب.[1]

أما ابن القيّم فقد أورد تأصيلاً جيداً لمعنى الكسب في معرض حديث له في العقيدة فقال:« الباب السابع عشر، في الكسب والجبر ومعناهما لغةً واصطلاحاً، وإطلاقهما نفياً وإثباتاً، وما دل عليه السمع والعقل من ذلك».[2]

أما الكسب فأصله في اللغة الجمع..وهو طلب الرزق، يقال كسبت شيئاً واكتسبته وكسبت أهلي خيراً، وكسبت الرجل مالاً، وهذا مما جاء على فَعَلْتُه فَفَعَل.

والكواسب الجوارح، وتكسَّب تكلف الكسب.[3]

أما في الاصطلاح فإن ابن القيّم يرى أن هناك معنيين للكسب، ورد ذكر كل منهما في القرآن الكريم على حدة.

فالاول: هو المعنى الاعتقادي، وهو الذي يتعلق بأعمال القلوب وعزمها.

والثاني: وهو المعنى الإقتصادي وهو الذي يتعلق بالسعي والعمل وكسب المال.

يقول ابن القيِّم: «والكسب قد وقع في القرآن على ثلاثة اوجه:

أحدهما: عقد القلب، وعزمه، كقوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[4] أي بما عزمتم عليه وقصدتموه.

والوجه الأخر: هو كسب المال في التجارة قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾[5] فالأول للتجار والثاني للزراع.

(١) لسان العرب، ابن منظور، جـ ١ ، ص٧١٦.
(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص ١٢٠.
(٣) نفس المرجع، ص ١٢٠.
(٤) سورة البقرة، الآية (٢٢٥).
(٥) سورة البقرة، الآية (٢٦٧).

والوجه الثالث من الكسب: السعي والعمل كقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[1]...فهذا كله للعمل».[2]

وينبه ابن القيم بعد ذلك الى شمولية الكسب لأصناف التجارة. كلها فقال:«فإن الكسب يدخل فيه التجارات كلها على اختلاف أصنافها وأنواعها من الملابس والمطاعم والرقيق والحيوانات والألات والأمتعة وسائر ما تتعلق به التجارة».[3]

ثم ذكر اختلاف الناس في الكسب والاكتساب هل هما بمعنى واحد ام لا فقال:«واختلف الناس في الكسب والاكتساب هل هما بمعنى واحد أم بينهما فرق؟ فقالت طائفة: معناهما واحد.... وقال الآخرون: الاكتساب أخص من الكسب، لأن الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه أو لغيره ... قلت : والأكتساب إفتعال، وهو يستدعي اهتماماً وتعملاً وإجتهاداً. أما الكسب فيصح نسبته بأدنى شيء».[4]

ويقول أيضاً:«الإصطبار إفتعال من الصبر كالإكتساب والإتّخاذ وهو مشعر بزيادة المعنى على الصبر كأنه صار سجية وملكة، فإن هذا البناء مؤذن بالإكتساب والإتخاذ... فالاصطبار: أبلغ من الصبر، كما أن الإكتساب أبلغ من الكسب[5].

ويقول في كتابه بدائع الفوائد في معرض حديثه عن تفسير قوله تعالى:﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[6] :«وفيه فرق أحسن من هذا وهو أن الإكتساب يستدعي التَعمُّل والمحاولة والمعاناة ، فلم يجعل على العبد إلا ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمله، وأما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة، حتى بالهمّ بالحسنه ونحو ذلك، فخص الشرّ بالاكتساب، والخير بأعم منه».[7]

---

(١) سورة البقرة، الآية (٢٨٦).
(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص ١٢٠.
(٣) بدائع الفوائد، ابن القيِّم، جـ٢، ص ٧٤.
(٤) طريق الهجرتين، ابن القيِّم، ص ٢٨٠.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٨٠.
(٦) سورة البقرة، الآية (٢٨٦).
(٧) بدائع الفوائد، ابن القيِّم، جـ٢، ص ٧٤.

ويبين ابن القيم المصادر المركبة للإكتساب والتي تفرع عنها بعض الفروع فقال: «والدراهم أربعة: درهم اكتسب بطاعة الله وأخرج في حق الله، فذاك خير الدراهم، ودرهم اكتسب بمعصية الله وأخرج في معصية الله فذاك شر الدراهم، ودرهم اكتسب بأذى مسلم وأخرج في أذى مسلم فهو كذلك، ودرهم اكتسب بمباح وانفق في شهوة مباحة فذاك لا له ولا عليه، هذه أصول الدراهم، وتنوع عليها دراهم أخر، منها درهم اكتسب بحق وأنفق في باطل، ودرهم اكتسب بباطل وأنفق في حق فإنفاقه كفارته، ودرهم اكتسب في شبهة فكفارته أن ينفق في طاعة، وكما يتعلق الثواب والعقاب والمدح والذم بإخراج الدراهم، فكذلك يتعلق بإكتسابه وكذلك يسأل عن مستخرجه ومصروفه من أين اكتسبه وفيما أنفقه».(١)

الاحكام الواردة على الكسب عند ابن القيِّم:

تحدث ابن القيم عن الكسب الواجب والمكروه والمحرم، فذكر بعض الحالات التي ينبغي للإنسان ان يتكسب فيها من أجل الحصول على رزقه ورزق من يعول.

كما ذكر الحالات التي يكره فيها التكسب وتلك التي يكون الكيب فيها محرماً.

أما الكسب الواجب فقد قال:« فالتكسب المقدور للنفقة على نفسه واهله وعياله واجب، وفي وجوبه لقضاء دينه خلاف، والصحيح وجوبه ليتمكن من أداء دينه، ولا يجب لإخراج الزكاة، وفي وجوبه لأداء فريضة الحج نظر، والأقوى في الدليل وجوبه لدخوله في الاستطاعة وتمكنه بذلك من أداء النسك والمشهور عدم وجوبه».(٢)

ويؤكد ابن القيم على أن التسول وسؤال الناس لا يجوز الا عند الضرورة بقدرها -فقط- مع المفضلية تركه حيث يقول: «فأما السؤال بقدر الضرورة من غير الحاف، فالأفضل تركه ولا يحرم»(٣) فعلى هذا يجب على الفرد ان يتكسب حتى لا يسأل الناس الا إذا كانت نفقته واجبة على غيره. فيقول -بعد حديث له عن حاجة الشخص للنكاح- «بخلاف اضطراره الى الأكل

---

(١) الفوائد، ابن القيم، ص ١٧٠.

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم، جـ١، ص (١٣٥-١٣٦).

(٣) طريق الهجرتين، ابن القيم، ص ٥٢٩.

والشرب واللباس، فإنه قوام البدن إن لم يباشره هلك ولهذا لم يبح [1] من الوطء المحرم ما أباح من تناول الغذاء والشراب المحرم.[2]

أما عن الكسب المكروه فقال: «الحكم السادس: خبث كسب الحجام... ولكن هو خبيث بالنسبة الى الآخذ، وخبثه بالنسبة الى أكله، فهو خبيث الكسب، ولم يلزم من ذلك تحريمه ... ولا يلزم من اعطاء النبي ﷺ الحجام أجره حِلّ أكله فضلاً عن كونه أكله طيباً .. والنبي ﷺ قد كان يعطي المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة والفيء مع غناهم وعدم حاجتهم اليه ليبذلوا من الاسلام والطاعة ما يجب عليهم بذله بدون العطاء، ولا يحل لهم توقف بذله على الأخذ، بل يجب عليهم المبادرة الى بذله بلا عوض، وهذا أصل معروف من أصول الشرع أن العقد والبذل قد يكون جائزاً أو مستحباً او واجباً على أحد الطرفين مكروهاً او محرماً من الطرف الأخر، فيجب على الباذل أن يبذل ويحرم على الآخذ أن يأخذه، وبالجملة فخبث أجر الحجام من جنس خبث أكل الثوم والبصل لكن هذا خبيث الرائحة وهذا خبيث لكسبه[3]

وقال بعد ان ساق عدداً من الأحاديث في الحجامة موضحاً جواز التكسب منها مع الكراهة: «**وفيها دليل على جواز التكسب بصناعة الحجامة وإن كان لا يطيب للحر أكل أجرته** من غير تحريم عليه».[4]

ثم توسع بعد ذلك في ذكر طرق الكسب المحرم، سواء كان التحريم لذات العقد أو الى محل العقد.

فذكر عدداً من الطرق التي يحرم الكسب بها كالربا والقمار والسرقة والاحتكار وبيع السلع المحرمه، كالميتة والدم ولحم الخنزير الى غير ذلك من مجالات الكسب المحرم[5]

---

(١) اي الله عز وجل.

(٢) روضة المحبين، ابن القيم، ص ١٣٢.

(٣) زاد المعاد، ابن القيم، جـ٥، ص (٧٩٠-٧٩٢)

(٤) زاد المعاد، ابن القيم، جـ٤، ص ٦٣.

(٥) راجع تفصيل ذلك ، في زاد المعاد، جـ٥، ص ٧٤٩.

المفاضلة بين مجالات الكسب:

أوضح ابن القيم مذاهب العلماء في بيان أفضل مجالات الكسب، فقال مرجحاً ما يراه في هذه القضية: «فإن قيل: فما أطيب المكاسب وأحلها؟ قيل هذا فيه ثلاثة أقوال للفقهاء»:

أحدهما: أنه كسب التجارة.

والثاني: أنه عمل اليد في غير الصنائع الدنيئة كالحجامة ونحوها.

والثالث: انه الزراعة، ولكل من هذه وجه من الترجيح أثراً ونظراً.

والراجح: ان أحلها الكسب الذي جعل منه رزق رسول الله ﷺ وهو كسب الغانمين وما أبيح لهم على لسان الشارع، وهذا الكسب قد جاء في القرآن مدحه أكثر من غيره وأثني على أهله ما لم يُثن على غيرهم، ولهذا اختاره الله لخير خلقه وخاتم أنبيائه ورسله، وهو الرزق المأخوذ بعزة وشرف وقهر لأعداء الله، وجعل أحب شيء الى الله فلا يقاومه كسب غيره، والله اعلم».[1]

ومن هذا النص تكون الأقوال في أفضل مجالات الكسب أربعة لا ثلاثة، ومما تنبغي ملاحظته أن علماءنا السابقين قد تنبهوا في ترجيح أحد المجالات على غيره الى اعتبارات اقتصادية عامة كالنظر الى مقدار النفع العام المتحقق من هذا المجال او ذاك، بل ان مجرد البحث في المفاضلة بين مجالات الكسب يعني اهتمام الفكر الاقتصادي الإسلامي بقضية تخصيص الاستثمارات- منذ زمن مبكر- مع ملاحظة أنه أعتبر تلك المجالات كلها قنوات مهمة للممارسة النشاط الاقتصادي.[2]

المطلب الثاني: التخصص وتقسيم العمل

تعريف العمل في اللغة والاصطلاح:

العمل في اللغة: من عَمِلَ عَمَلاً، اذا فَعَلَ فعلاً عن قصد، وتأتي بمعنى مَهن وَصَنَعَ.

والعمل على الصدقة: السعي في جمعها، والعامل من يعمل في مهنة أو صنعة، ومنها والي البلاد أي عامل عليها.[3]

---

(١) بدائع الفوائد، ابن القيم، جـ٣، ص (٧٩٢-٧٩٣)

(٢) راجع «سلسلة اعلام الاقتصاد الإسلامي» شوقي دنيا، ص(٩٨-١٠٠) الكتاب الاول.

(٣) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ورفاقه، فعل عمل جـ٢، ص ٦٢٤.

أما في الإصطلاح الشرعي:- فهو كل عمل مادي أو معنوي أو مؤلف منهما معاً، ينفع الناس في الدنيا والآخرة.[1]

أو هو الجهد البدني أو الفني أو العقلي، ما صغُر منه وما كبُر في نظر الناس، فالعمل بمدلوله الواسع يشمل كل الوسائل المشروعة بشكل عام، فالعمل في الإسلام لا يقتصر على أداء العبادات او الشعائر، بل يتعداه إلى تناول جميع وجوه النشاط والحركة والفاعلية.[2]

أما في المعنى الاقتصادي: فالعمل هو الجهد البدني والعقلي الذي يبذله الإنسان في مجال النشاط الاقتصادي المشروع لغرض الكسب والعيش [3]، أو هو كل نشاط يبذله الإنسان عن وعي وقصد، ويحس بالألم حين يبذله وهدفه من ذلك كسب الأموال التي تشبع الحاجات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.[4]

أمّا ابن القيم فقد تحدث عن العمل بمفهومه الواسع، والذي يشتمل على المفهوم الإعتقادي للعمل، والذي يدور حول إعتبار كل عمل يُقصد به وجه الله تعالى عباده، والمعنى الاقتصادي الذي يدور حول الجهد المقدم مقابل أجرٍ معين،«والذي عرّفه الفقهاء بأنه بيع المنافع»[5].

إلا أننا سنقتصر في هذا البحث على الحديث عن المعنى الاقتصادي الذي يوافق الاصطلاح المعاصر للعمل.

اهمية العمل في الإسلام كما يراها ابن القيِّم:

حث الإسلام على العمل وجعله أفضل القربات إلى الله تعالى فقد جعله فريضة من فرائضه، لما له من أهمية بالغة في حياة الناس، فالعمل يقابل الحياة، ولا حياة للإنسان بغير عمل.

(١) دراسات في الثقافة الإسلامية، د. علي احمد السالوس وآخرون، ص ٥١٢.
(٢) الإسلام والمجتمع المصري، صبحي الصالح، ص ٤١.
(٣) العمل والضمان الاجتماعي، صادق السعيد، ص ٩.
(٤) العمل وحقوق العامل في الإسلام، باقر القرشي، ص ٧٠.
(٥) مقومات العمل في الإسلام، عبد السميع المصري، ص ١٢.

لذلك فقد جعل الإسلام العمل فريضةً تسمو على كل الفرائض في تكفير الذنوب، فقال ﷺ: «إن من الذنوب ذنوباً لا يكفرها الصوم ولا الصلاة ولا الصدقة، ولكن يكفرها السعي على العيال».[1]

وقد قرن الله تعالى العمل مع الإيمان في كثير من الآياتِ التي جاء فيها لفظ العمل، الأمر الذي يرشدنا الى وجود تلازم بينهما في واقع الحياة البشرية، اذا كانت الغاية هي تحقيق السعادة في الدنيا والفوز بالرضا والجنة في الأخرة، فالإيمان بلا عمل جمودٌ وهروب، وتعطيل وفناء، والعمل بلا إيمان ضلال وضياع.

ومن هذه الأيات التي رفع الله فيها من شأن العمل، حتى جعله في المرتبة الثانية بعد الإيمان بالله، قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، إنا لا نُضيع أجر من احسن عملاً﴾.[2]

والإسلام مع احترامه للعمل لا يفرق بين العمل الفكري والبدني، بل اعتبر الأخير أساساً للحياة وافضل أنواع الرزق،[3] فقال ﷺ:«ما أكل أحدٌ طعاماً قط خيرٌ من أن يأكل من عمل يده».[4]

ونهى الإسلام عن البطالة، وحذر منها، وجعل العمل مهما كان حقيراً في نظر المجتمع فهو افضل من البطالة، كما بين الإسلام أن الكسل شرٌ كله وحذّر من السؤال لغير حاجة، وضيق عليها الخناق وذلك ليدفع أبناءه الى العمل الذي هو أساس العمران وقوام حياة الفرد والجماعة.

وقد أشار ابن القيم الى هذه المعاني في معرض حديثه عن وجوب توجيه الأب لإبنه الى العمل وعدم الكسل والبطالة فيقول:«ويجنبه الكسل والبطالة، والدّعة والراحة، بل يأخذه بأضدادها، ولا يريحه إلا بما يُجمّ[5] نفسه وبدنه للشغل، فإن للكسل والبطالة عواقب سوء ومغبة ندم، وللجد والتعب عواقب حميدة، إما في الدنيا وإمّا في العقبى، وإما فيهما، فأروح

(١) ضعيف الجامع الصغير وزيادته، الألباني، ص٢٨٩، حديث رقم ١٩٩٤.

(٢) سورة الكهف، آية ٣٠.

(٣) انظر: مقومات العمل في الإسلام، عبد السميع المصري، ص ٢٩. العمل في الإسلام، د. عيسى عبده، ص ٢٣. نظرية القيمة، د. صالح كركر، ص ١٤٧.

(٤) فتح الباري، ابن حجر، باب كسب الرجل بيده، جـ٣، ص ٣٠٣، حديث رقم ٢٠٧٢.

(٥) اي بما يُذهب التعب، مختار الصحاح الرازي، ص ١١٢.

الناس أتعب الناس، وأتعب الناس أروح الناس، فالسيادة في الدنيا والسعادة في العقبى لا يوصل اليها إلا على جسر من التعب[1].

كما أشار إبن القيم الى ذم البطالة والكسل، عن طريق الإتيان بأمثلة من المخلوقات الأخرى كالنحل فيقول: «واذا رأت بينها نحلةً مهينةً بطّالةً تطعنها وقتلنها حتى لا تفسد عليهن بقية العمال، وتعديهن ببطالتها ومهانتها».[2]

ويقول أيضاً:«وفي النحل كرام عمال لها سعيٌ وهمة واجتهاد، وفيها لئام كسالى، قليلة النفع، مؤثرةٌ للبطالة، فالكرامَ تَطردها وتنفيها عن الخلية ولا تساكنها خشية أن تعدي كرامها وتفسدها».[3]

إسهام العمل مع عناصر الانتاج الاخرى:

تحدث ابن القيم عن إمكانية مساهمة العمل مع عناصر الانتاج الاخرى في العملية الانتاجية فقال:«تولد الزرع ليس في البذر وحده، بل من البذر والتراب والماء والهواء فحصول الزرع من التراب الذي هو ملك المؤجر كحصول الثمرة من الشجرة، والبذر في الارض قائم مقام السقي للشجرة، فهذا أودع في أرض المؤجر عيناً جامدة، وهذا اودع في شجره عيناً مائعه، ثم حصلت الثمرة من أصل هذا وماء المستأجر وعمله، كما حصل العمل من أرض هذا وبذر المستأجر وعمله»[4].

يتضح لنا من هذا النص ضرورة اشتراك عناصر الانتاج من أجل الحصول على العائد المطلوب، فالأرض وحدها لا تنتج قمحاً، الا إذا سعى صاحبها وعمل على إصلاحها وحرثها ثم بذرها وسقيها.

---

(١) تحفة المودود، ابن القيّم، ص ١٤٦.

(٢) شفاء العليل، ابن القيم، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٤) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيّم، جـ٢، ص ٨.

تدخل الدولة في سوق العمل:

لقد ضمن الإسلام حق العمل للجميع، وحث الجميع في المقابل على طلب العمل والإقبال عليه ونبذ البطالة، لأن في ذلك الخير كل الخير للفرد والجماعة، ولقد منح الإسلام الفرد الحرية في إختيار عمله، ومباشرة الاعمال التي يريدها دون منع أو اجبار أو إكراه على عمل لا يتفق مع رغبته، فاختيار العمل المناسب للفرد متروك له ولتقديره، وليس في نصوص الشريعة ما يدل على خلاف الأصل القائل بحرية العمل للأفراد.(١)

إلا أن هناك بعض الحالات يكون المجتمع فيها في حاجة الى مهارات، وحرف بعض العمال التي لا يتقنها غيرهم، فهنا يكون للدولة اجبار هؤلاء على اداء هذه الأعمال اذا كان في تقاعسهم تفويت مصلحة ملحة على الجماعة الإسلامية.

وقد أشار ابن القيّم الى حق السلطة في إجبار اصحاب المهن الضرورية على مزاولة عملهم، وذلك في معرض بيانه لواجبات والي الحسبة فهو يقول: «ومن ذلك أن يحتاج الناس الى صناعة طائفة كالفلاحة، والنساجة، والبناء، وغير ذلك، فلولي الأمر ان يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس الا بذلك».(٢)

ويقول ايضاً: «والمقصود أن هذه الأعمال اذا لم يقم بها إلا شخص واحد صارت فرض عين عليه، فإذا كان الناس محتاجين الى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم».(٣)

ثم نبّه ابن القيّم الى وجوب توخي العدل عند تحديد أجور هؤلاء العمال، فلا يُمكن الناس من ظلمهم، فقد ذكر في معرض حديثه عن تسعير الاعمال، «وإلا فالمقصود أن الناس إذا احتاجوا الى أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم أُجبروا على ذلك بأجرة المثل، وهذا من التسعير الواجب، فهذا تسعير في الاعمال».(٤)

---

(١) العمل وحقوق العامل في الإسلام، باقر القرشي، ص ٣٠٦.
(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ٢٩٢.
(٣) المرجع السابق، ص ١٩٣.
(٤) الطرق الحكمية، ابن القيّم، ص ١٩٦.

والأصل هو أن يتم هذا التحديد عن طريق تفاعل قوى عرض العمل والطلب عليه، ولكن اذا طرأ على هذا الأصل خلل عارض او افتعال من احد الطرفين فإن ولي الأمر يتدخل ليحدد اجور العمال متوخياً العدل في ذلك.

تقسيم العمل عند ابن القيِّم:

لا يكفي أن يوزع العمل بحرية على كل من هو أهل له، بل يجب أن يكتمل عنصر العمل في نظر الإسلام، وذلك بأن يُقسَّم العمل بحيث يقوم نوع من التخصص في انجاز كل جزء من اجزاء العملية الانتاجية، فالتخصص في مهنة معينة وتقسيم العمل بين القادرين عليه يعتبران من المبادئ الأساسية التي يقررها الاقتصاد الإسلامي، وذلك لما ينطوي عليه هذا التخصص والتقسيم للعمل من مزايا عديدة تؤدي الى الارتفاع بكفاءة العامل وتخفيض تكاليف الانتاج، [1] وقد أشار ابن القيم الى مبدأ التخصص وتقسيم العمل موضحاً أنه ضرورة اجتماعية حتمتها وأوجدتها الطبيعة البشرية الاجتماعية التي فطر عليها البشر، وارجع ذلك الى أهمية التعاون كإطار تنظيمي ضروري لتقدم هذه الحياة فهو يقول في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى﴾.[2]

«تأمل كيف شرك بينهما في الخروج، وخص الذكر بالشقاء لإشتغاله بالكسب والمعاش والمرأة في خدرها»[3] فإن ابن القيم يشير هنا الى تخصص كل من الزوجين بعمل يناسب طبيعته التي خلق عليها، فجعل الكد والعمل خارج البيت لتحصيل الرزق من شأن الرجال وجعل المرأة في خدرها مسؤولة عن أعمال بيتها.

ويوضح ابن القيم هذه الحقيقة في موضع أخر من كتاباته فيقول:«وجعل الرجال قوامين على النساء ساعين في مصالحهن يدأبون في أسباب معيشتهن ويركبون الأخطار ويجوبون القفار».[4]

---

(١) موسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد الجمال، ص ١٠٢.
(٢) سورة طه، اية (١١٧).
(٣) بدائع الفوائد، ابن القيم، جـ٣، ص ٢٢٩.
(٤) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١٠٥.

ثم ينتقل ابن القيم للحديث عن التخصص وتقسيم العمل بالنسبة لابناء الحرفة الواحدة فيقول: «فالأعضاء الموجودة في الشخص اذا تأملتها وتأملت أفعالها ومنافعها وما تضمنه كل واحد منها في حكمة اختصت به كشكله ووصفه ومزاجه ووضعه من الشخص بذلك الموضع المعين، علمت علماً يقيناً أن ذلك صادر عن خالق واحد ومدبر واحد وحكيم واحد. فانْتَقل من هذا الى أشخاص العالم شخصاً شخصاً من النوع الإنساني، تجد الحكمة الواحدة الظاهرة في تلك الافراد الكثيرة قد نفعت بعضهم ببعض وأعانت بعضهم ببعض، حرّاثاً لزارع وزارعاً لحاصد، وحائكاً لخياط، وخياطاً لنجار ونجاراً لبناء، فهذا يعين هذا بيده وهذا برجله وهذا يعينه بعينه وهذا بأذنه، وهذا بلسانه وهذا بماله، اذ لا يقدر أحدهم على جميع مصالحه، ولا يقوم بحاجاته، ولا توجد في كل واحد منهم جميع خواص نوعه».[1]

وهذه الحقيقة التي اشار اليها ابن القيِّم، أكدّها غيره من علماء المسلمين ممن جاءوا بعده، فها هو ابن خلدون ينص في مقدمته على أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، ويقرر وجوب تعاون الجميع في سبيل عمران الارض فهو يقول: «يستحيل ان تفي بذلك كله او بعضه قدرة الواحد، فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف».[2]

ويقول ايضاً: «ان قدرة الواحد من البشر قاصرةٌ في تحصيل حاجاته من الغذاء غير موفية بمادة حياته منه ولو فرضنا اقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة، فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وألات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري، هب أنه يأكله من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً الى أعمال اكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدّراس، ويحتاج كل واحد من هذه الى آلات متعددة وصنائع كثيرة من الأولى بكثير».[3]

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم، ص ٢٢٣.

(٢) مقدمة ابن خلدون، الفصل الاول، ص ٤٢.

(٣) مقدمة ابن خلدون، الفصل الاول، ص ٤٢.

«فكما كان من مفاخر النظرية الاقتصادية عند ابن خلدون أنها أوضحت الترابط بين تقسيم العمل وكثرة السكان وأنه نتيجة لها»[1]، فكذلك كان من مفاخر النظرية الاقتصادية عند ابن القيم فيما يتعلق بالعمل أنها أوضحت أثر تقسيم العمل على الانتاج في وقت مبكر.

واذا كان الاقتصاد السياسي «التقليدي» يرد ظاهرة تقسيم العمل والتخصص الى الاقتصادي الانجليزي آدم سميث، فإن هذا لا ينفي ورود هذه الظاهرة عند كثير من علماء المسلمين الأوائل أمثال ابن القيم، وابن خلدون، كل ما هنالك أن آدم سميث ذهب الى إبراز هذه الظاهرة وأمثالها وبيان مزاياها بعد أن برزت بشكل واضح في عصره على ضوء الثورة الصناعية.[2]

«والذي يلاحظ على كتاب ثروة الأمم، أن آدم سميث بدأ كلامه فيه عن تقسيم العمل، متوافقاً في ذلك مع ابن خلدون، الأمر الذي لا يستبعد معه أن يكون قد تأثر به»[3]

---

(١) موسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد الجمال، ص ٦٠٦، نقلاً عن رائد الاقتصاد، محمد علي نشأت، ص ٢٤.

(٢) موسوعة الاقتصاد الإسلامي، محمد الجمّال، ص١٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠٦.

المبحث الثالث

الربا والنقود عند ابن القيم

المطلب الاول: الربا عند ابن القيم

اولاً: تعريف الربا في اللغة والاصطلاح:

الربا في اللغة معناه: الزيادة والنماء والعلو، يقال: ربا المال اذا زاد، وربا ربواً ورباء: زاد ونما، والرّبو : علو النفس، والربوة: المكان المرتفع والرابية: ما ارتفع من الارض، وربا الرابية يربوها: اذا علاها[1].

وقد جاء النص القرآني بهذا المعنى قال تعالى: ﴿وترى الارض هامدةً فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت﴾[2]، ومعنى كلمة ربت هنا ارتفعت وزادت بسبب نزول الماء عليها، وتحرك النبات في جوفها.[3]

كما جاء في قوله تعالى في سورة النحل: ﴿أن تكون أمةٌ هي أربى من امه﴾[4] وقد فسر الطبري قوله تعالى ﴿هي أربي من امة﴾ أي ناس أكثر من ناس.[5]

أما في الاصطلاح فهو زيادة أحد البدلين المتجانسين من غير أن يقابل هذه الزيادة عوض، وينقسم الى قسمين: الاول: ربا النسيئة، وهو أن تكون الزيادة المذكورة في مقابلة «تأخير الدفع» ومثال ذلك : ما اذا إشترى إردباً من القمح في زمن الشتاء بإردب ونصف يدفعها في زمن الصيف. فإن نصف الاردب الذي زاد في الثمن لم يقابله شيء من المبيع، وإنما هو في مقابل الاجل فقط، ولذا سمي ربا النسيئة أي التأخير.

والثاني: ربا الفضل، وهو أن تكون الزيادة المذكورة مجردة عن التأخير فلم يقابلها شيء، وذلك كما اذا اشترى إردباً من القمح بإردب وكيله من جنسه مقايضة بأن استلم كل من البائع والمشتري ماله.[6]

(١) لسان العرب، ابن منظور، مادة ربا المجلد الرابع، ص٣٠٤، القاموس المحيط، الفيروز أبادي، جـ٤، ص ٣٢٤.

(٢) سورة الحج، الآية (٥).

(٣) تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، جـ٣، ص ٢٠٨.

(٤) سورة النحل، الآية (٩٢).

(٥) تفسير الطبري، جـ١٤، ص١١٢.

(٦) الفقه على المذاهب الاربعة، عبد الرحمن الجزيري، جـ٢، ص ٢٤٥.

تقسيمات الربا عند الفقهاء:

اتجه العلماء في تقسيم الربا اتجاهات متعددة، فلم يكن هناك إتفاق محدد على تقسيم الربا في الفقه الإسلامي، وقد كان هذا الاختلاف بين العلماء نابعاً عن اختلافهم في فهم النصوص الواردة في هذا الموضوع حيث اتجه كل فريق الى تحليل هذه النصوص تحليلاً يتوافق مع فهمه لها. إلا أنه ومن خلال النظر في ما بحثه فقهاء المذاهب فيما يتعلق بتقسيمهم للربا، تبين أن هناك ثلاثة إتجاهات.

الاول: وهو الذي حصر الربا داخل نطاق البيوع، لذلك فإنه يمكن تقسيم الربا بناءً على ذلك الى نوعين: وهما ربا الفضل وربا النسيئة، إلا أن الشافعية ذكروا نوعاً ثالثاً سموه ربا اليد، وهو البيع مع تأخير قبض أحدهما [1]، وهذه الانواع كلها تدخل في ربا البيوع

الثاني: وهو الذي قصر الربا على ربا النسيئة. وهو الزيادة على أصل المال من غير عقد تبايع.

أما الاتجاه الثالث وهو الذي تناول فيه العلماء الربا بمفهومه الشامل، وهذا الاتجاه هو الذي عليه أكثر أهل العلم.

يقول ابن رشد: «واتفق العلماء على وجود الربا في شيئين، في البيع وفيما تقرر في الذمة من بيع أو سلف أو غير ذلك. فأما الذي تقرر في الذمة فهو صنفان: صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية، والثاني ضع وتعجل وهو مختلف فيه». [2]

وهذا الاتجاه الذي تناول فيه العلماء الربا بمفهومه الشامل، فقسموا الربا فيه الى قسمين، الاول وهو ربا الديون وهو ربا الجاهلية الذي حرم بنص الكتاب.

والثاني وهو ربا البيوع الذي جاء النهي عنه في أحاديث النبي ﷺ هو الذي سارعليه ابن القيم رحمه الله على ما سنرى ان شاء الله.

---

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، جـ ٣، ص٤٣٤.

(٢) بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، ابن رشد، جـ٢، ص ٩٦.

تقسيم الربا عند ابن القيم:

لا يختلف التقسيم الذي قال به ابن القيم عما انتهينا اليه عند حديثنا عن الاتجاه الذي تناول الربا بمفهومه الشامل.

فهو يقسم الربا تقسيماً ثنائياً يلتقي مع تقسيم الربا الى ربا الديون وربا البيوع، ولكن الأمر المغاير الذي جاء به هذا العالم هو ارتباط هذا التقسيم الذي قال به بمفهوم آخر، فقد رتب على هذا التقسيم فرقاً في درجة التحريم، فجعل الاول وهو الربا الجلي (النسيئة) محرم قصداً، فلا يباح إلا للضرورة الشرعية، أما الثاني وهو الربا الخفي(الفضل) فهومحرم تحريم وسائل، أي سداً لذريعة الوصول الى ربا النسيئة، فهذا يباح عند الحاجة كما يباح للخاطب النظر الى المخطوبة، بالرغم من أنها اجنبية عنه، فالنهي عن النظر للأجنبية إنما كان سداً لذريعة الوقوع في الحرام [1].

يقول ابن القيم: «الربا نوعان: جلي وخفي، فالجلى حرم لما فيه من الضرر العظيم والخفي حرم لانه ذريعة الى الجلى فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة» [2].

ويقول تحت عنوان ربا النسيئة: فأما الجلى فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخر زاد في المال، حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة، وفي الغالب لا يفعل ذلك الا مُعدم محتاج، فإذا رأى ان المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدى من أسر المطالبة والحبس، ويدافع من وقت الى وقت، فيشتد ضرره، وتعظم مصيبته، ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده، فيربو المال على المحتاج من غير نفع يحصل له ويزيد مال المرابي من غير نفعيحصل منه لأخيه، فيأكل مال أخيه بالباطل ويحصل أخوه على غاية الضرر.

فمن رحمة أرحم الراحمين وحكمته وإحسانه الى خلقه أن حرم الربا ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه وآذن من لم يدعه بحربه وحرب رسوله، ولم يجئ مثل هذا الوعيد في كبيره غيره، ولهذا كان من أكبر الكبائر.

---

(١) انظر تطوير الاعمال المصرفية، بما يتفق والشريعة الإسلامية سامي حمود، ص ١١٥.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١٥٤.

وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع، كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ:«لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فإني أخاف عليكم الرما» والرما هو الربا، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين، ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين. إما في الجودة وإما في السكة، وإما في الثقل والخفة، وغير ذلك-تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر، وهو عين ربا النسيئة، وهذه ذريعة قريبة جداً، فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة، ومنعم من بيع درهم بدرهمين نقداً. ونسيئة فهذه حكمة معقولة مطابقة للعقول، وهي تسد عليهم باب المفسدة».[1]

بعد هذا العرض لما ذكره ابن القيم في هذا الموضوع، نرى أنه لا يمكن التسليم بما قال، وذلك من جهتين:

الاولى: أن الربا في البيوع هو ربا محرم قصداً كما هو شأن الربا في الديون، فقد أطلق النبي ﷺ لفظ الربا على النوعين دون تخصيص أحدهما بالربا دون الآخر، فقد جاء في الحديث الذي يرويه عباده بن الصامت النهي عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء، عين بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى»[2] ومعنى كلمة أربى هنا أي فعل الربا»[3]

الثانية: أن الغاية من تحريم الربا هي منع أكل أموال الناس بالباطل، وهذا متحقق في النوعين، فكليهما يؤدي الى الظلم والاستغلال، وإن كان في الاول أظهر منه في الأخر، إلا أن هذا لا يمكن أن ينبني عليه هذا الفرق الكبير في درجة الحرمة.

وقد ناقش الدكتور سامي حمود في كتابه تطوير الاعمال المصرفية هذا الامر، ورد على آراء ابن القيم فقال:«فإذا أخذنا النوع الاول من ربا البيوع وهو ربا الفضل، فإن الربا فيه بمعنى الزيادة واضح بالبيان الحسابي المجرد، فبيع الدرهم بالدرهمين أو الدينار بالدينارين فيه زيادة درهم أو دينار، إذا تساوى كل من البدلين في الوزن، وأما اذا كانا مختلفين وزناً فإن بيع الخفيف بالأثقل منه، فيه ايضاً زيادة، وذلك لأن الوزن معتبر في القيمة عند المعادلة، كذلك

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص (١٥٤-١٥٥).

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، مجلد ٦، جـ١١، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ج١١، ص١٢.

كان شرط التساوي بالوزن الذي أشار إليه الرسول ﷺ مقصود به منع هذا الأكل للفرق المعتبر في القيمة بين الطرفين ولو كان ذلك على سبيل البيع. وأما النوع الثاني من هذا الربا في نطاق البيوع-وهو ربا النساء- فإن الأمر فيه يبدو -نسبياً- أنه ينطوي على وجه خفاء، فإذا كان الدينار من الذهب يباع بعشرة دراهم من الفضة-مثلاً- وهذا بيع جائز شرعاً نظراً لإختلاف الصنفين المتبادلين، فلماذا اشترط التقابض فوق ذلك!! وما المانع أن يدفع الدينار الآن، وتقبض الدراهم بعد شهرين! فهل هناك حكمة ما وراء هذا المنع؟

إن الاجابة على ذلك - بحسب ما تبين لنا نتيجة الدراسة- لا تكون إلا بنعم-خاصة وأن ما كان خافياً غير مقصود في القرون الماضية، صار قريباً وواقعاً منظوراً في أيامنا الحاضرة، وهذا سر من أسرار إعجاز شريعة الرحمن»[1] ويتابع الدكتور سامي حمود حديثه عن هذا الموضوع حتى يصل الى النتيجة التالية «وما يهمنا بيانه بالنتيجة - بالنسبة لموضوع البحث هو أن ربا النساء - شأنه في ذلك ربا الفضل - كلاهما ربا أصيل، وليس هناك فرق بين ما حرم الله وما نهى عنه الرسول، فالطاعة لكل واجبة استقلالاً واجتماعاً: ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾[2] وأنه ليس لأحد أن يحتج بخفاء وجه الحكمة فيما هو منهي عنه ليرتب على هذا الخفاء حكماً أو نتيجة».[3]

وعلى الرغم من وجاهة هذا الرد الذي أراد صاحبه من خلاله الوصول إلى اعتبار ربا الفضل في الحرمة كما هو ربا النسيئة، وذلك لما يحتوي عليه هذا النوع من الضرر كما هو في النوع الآخر، وإن كان في هذا النوع (ربا الفضل) شيء من الخفاء.

إلا أننا نستطيع أن نوضح ذلك بصورة يتبين من خلالها عدم إمكانية التفريق بين النوعين في الحرمة، وذلك لما يحتويه كلا النوعين، من الضرر وذلك كما يلي.

إن بيع الذهب بالفضة أو القمح بالشعير فيه زيادة، ونظراً لاختلاف القيمة فإن هذه المبادلة لن تكون متساوية، فالزيادة هنا جائزة وهي ضرورية لتحقيق العدل في المبادلة.

---

(١) تطوير الاعمال المصرفية، د. سامي حمود، ص ١٢٢.

(٢) سورة النساء، الآية (٧٩).

(٣) تطوير الاعمال المصرفية، سامي حمود، ص ١٢٤.

أما اشتراط التقابض فهو من أجل التأكد من الغاية التي كانت من أجلها هذه الزيادة، وذلك لأن عدم اشتراط التقابض يؤدي الى عدم القدرة على التحقق منها إذا كانت هذه الزيادة من اجل الوصول الى المعاوضة العادلة أم أن جزءاً منها مقابل الأجل (الربا) فيختلط بذلك الحلال بالحرام فيتحول العمل كله الى حرام. فعدم اشتراط التقابض هنا وسيلة لأكل الربا، ولتوضيح المسألة نطرح المثال التالي. لنفترض أن الدينار يساوي عشرة دراهم، فلو تمت مبادلة عشرة دنانير بمئة وخمسين إلى اجل، كانت هذه المبادلة تحتوي على ربا بمقدار خمسين درهماً لأنها مقابل الأجل، لذلك فإن اشتراط التقابض في هذه الحالة ليس عبثاً، بل هو الذي يُخرج هذه المبادلة من دائرة الحرام الى دائرة الحلال، أما اذا تصورنا عدم وجود زيادة مقابل الأجل، فإن هذا يخرج المسألة من دائرة الربا الى دائرة القرض المندوب.

وبناءً على هذا فإن هذا النوع من الربا والذي سماه ابن القيم خفياً ليس خفياً كما تصوره، وهو محرم تحريم مقاصد كغيره، وليس هناك ما يبرر اعتباره محرماً سداً للذريعة، ولا مُسَوّغ هنا للتفريق بين النوعين في درجة الحرمة فكليهما يؤدي الى الظلم والاستغلال، وغاية التحريم هي منع أكل أموال الناس بالباطل، أما كون الظلم والإستغلال فاحشاً أو غير فاحش، فهذا لا يعول عليه للتفريق في درجة الحرمة بين النوعين، وإلا ترتب على ذلك أن نبيح ربا القرض للحاجة إذا كان مقدار الإستغلال فيه طفيفاً وليس فاحشاً.[1]

ثم يوضح ابن القيم بعد ذلك الاصناف التي يجري فيها ربا الفضل وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح، ثم يعرض خلاف الفقهاء فيما عدا هذه الستة، كما يعرض خلافهم في علة التحريم فيها ويرجح ما ذهب إليه الإمام مالك الذي جعل العلة في حرمة ربا الفضل بالذهب والفضة كونهما رؤوس الأثمان، وجعل العلة في الأصناف الأربعة الأخرى هي الادخار والاقتيات.

يقول ابن القيم: «الشارع نص على تحريم ربا الفضل في ستة أعيان وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح، فاتفق الناس على تحريم التفاضل مع اتحاد الجنس وتنازعوا فيما عداها، فطائفة قصرت التحريم عليها... وطائفة حرمته في كل مكيل وموزون بجنسه...

(١) انظر تحديد الاموال الربوية في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، زياد خريش، ص ٥٢.

وطائفة خصته بالطعام وإن لم يكن مكيلاً ولا موزوناً ... وطائفة خصته بالطعام إذا كان مكيلاً أو موزوناً ... وطائفة خصته بالقوت وما يصلحه وهو قول مالك وهو أرجح هذه الأقوال [1]».

ثم يشير ابن القيم الى حكمة تحريم الربا في المطعوم فيبين أن الحكمة هي حاجة الناس إلى هذه الأشياء، فهي أقوات العالم وبها حياة النفوس، فذكر من المطعومات ما يعد أفضل أنواع جنسه، فالحنطة أنفس مطعوم لابن آدم، فهو يحتاجه أكثر من غيره، كما ذكر الشعير الذي هو أنفس أنواع العلف التي يقتات بها الحيوان، والتمر أنفس الفواكه، والملح أنفس التوابل، فذكر من كل نوع أجود وأنفس أفراد جنسه ليبين علة النهي وهي الطعم، فلو أباح الله تعالى للناس بيع بعضها ببعض نساءً لجرهم ذلك إلى الربح والكسب فيعز الطعام على الناس ويشتد الضرر، فهو يقول في بيان ذلك:«وأما الأصناف الأربعة فحاجة الناس إليها أعظم من حاجتهم الى غيرها لأنها أقوات العالم وما يصلحها فمن مصالح العباد أن منعوا من بيع بعضها ببعض إلى أجل سواء اتحد الجنس او اختلف ومنعوا من بيع بعضها حالاً متفاضلاً وإن اختلفت صفاتها، وجوزلهم التفاضل فيها مع اختلاف أجناسها، وسر ذلك -والله أعلم- أنه لو جوز بيع بعضها ببعض نساء لم يفعل ذلك أحد إلا إن ربح، وحينئذ تسمح نفسه ببيعها حالة لطمعه في الربح فيعزّ الطعام على المحتاج ويشتد ضرره، فكان من رحمة الشارع بهم وحكمته أن منعهم من ربا النساء فيها كما منعهم من ربا النساء في الأثمان إذ لو جوّز لهم النسّاء فيها لدخلها "إما أن تقضي وإما أن تربي" فيصير الصاع الواحد لو أخذ قُفزانا[2] كثيرة ففطموا عن النساء، ثم فطموا عن بيعها متفاضلاً يداً بيد إذ تجرّهم حلاوة الربح وظفر الكسب الى التجارة فيها نساء، وهو عين المفسدة، وهذا بخلاف الجنسين المتباينين فإن حقائقهما وصفاتهما ومقاصدهما مختلفة، ففي الزامهم المساواة في بيعها إضرار بهم ولا يفعلونه، وفي تجويز النساء بينها ذريعة الى «إما أن تقضي وإما أن تربي» فكان من تمام مصالحهم أن قصرهم على بيعها يداً بيد كيف شاؤوا، فحصلت لهم مصلحة المبادلة واندفعت عنهم مفسدة" إما أن تقضي وإما أن تربي" وهذا بخلاف ما إذا بيعت بالدراهم أو غيرها من الموزونات نساء فإن الحاجة داعية إلى ذلك فلو منعوا منه لأضرّ بهم ولامتنع السّلم الذي هو من مصالحهم فيما هم محتاجون إليه

(١) اعلام الموقعين، جـ٢، ص ١٥٦.

(٢) جمع قفين وهو نوع من المكاييل، راجع مختار الصحاح، ص ٥٤٦.

أكثر من غيرهم، والشريعة لا تأتي بهذا، وليس بهم حاجة في بيع هذه الأصناف بعضها ببعض نساء وهو ذريعة قريبة إلى مفسدة الربا فأبيح لهم في جميع ذلك ما تدعو اليه حاجتهم وليس بذريعة الى مفسدة راجحة ومنعوا مما لا تدعوا الحاجة اليه ويتذرع به غالباً إلى مفسدة راجحة.[1]

ثم يقول ابن القيم موضحاً الحكمة من هذا التحريم فيقول: «ذلك أنه لو مكّن من بيع مد[2] حنطة بمدّين كان ذلك تجارة حاضرة فتطلب النفوس التجارة المؤخرة للذة الكسب وحلاوته، فمنعوا من ذلك. حتى منعوا من التفرق قبل القبض إتماماً لهذه الحكمة، ورعاية لهذه المصلحة، فإن المتعاقدين قد يتعاقدان على الحلول، والعادة جارية بصبر أحدهما على الآخر، وكما يفعل أرباب الحيل: يطلقون العقد وقد تواطئوا على أمر آخر، يُطلقون بيع السلعة إلى أجل وقد اتفقوا على أنه يعيدها اليه بدون ذلك الثمن، فلو جوز لهم التفرق قبل القبض لأطلقوا البيع حالاً وأخّروا الطلب لأجل الربح، فيقعوا في نفس المحذور، وسر المسألة أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان، ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات، وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التّبر والعين[3]. لأن التبر ليس فيه صنعة يقصد لأجلها، فهو بمنزلة الدراهم التي قصد الشارع أن لا يفاضل بينها، فظهرت حكمة تحريم ربا النساء في الجنس والجنسين، وربا الفضل في الجنس الواحد، وأن تحريم هذا تحريم المقاصد، وتحريم الآخر، تحريم الوسائل وسد الذرائع، ولهذا لم يبح شيء من ربا النسيئة».[4]

ثم يشير ابن القيم إلى بعض حكم النهي عن ربا الفضل والتي منها صيانة أموال الناس وعدم الإضرار بهم وهي مصلحة مقصودة من قبل الشارع، فالزيادة بدون عوض تعتبر تعطيلاً لهذه المصلحة، كما أن من هذه الحكم سد باب الوصول إلى ربا النساء فهو يقول: «أنه حرم

---

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص (١٥٧-١٥٨).

(٢) المد مكيال، وهو رطل وثلث عند اهل الحجاز والشافعي، ورطلان عند أهل العراق وأبي حنيفة، والمد ربع الصاع، وأصله مأخوذ من مد الرجل يديه فيملأ كفيه طعاماً، راجع لسان العرب، ابن منظور، جـ٣، ص ٤٠٠.

(٣) التبر: ما كان من الذهب غير مضروب فإذا ضرب دنانير فهو عين ولا يقال تبر إلا للذهب وبعضهم يقوله للفضة أيضاً. أنظر مختار الصحاح، ص ٧٤.

(٤) اعلام الموقعين، جـ٢، ص (١٥٨-١٥٩).

التفريق في الصرف وبيع الربوي بمثله قبل القبض لئلا يتخذ ذريعة الى التأجيل الذي هو أصل باب الربا فحماهم من قربانه باشتراط التقابض في الحال ثم أوجب عليهم فيه التماثل وأن لا يزيد أحد العوضين على الآخر إذا كانا من جنس واحد حتى لا يباع مد جيّد بمدين رديئين وإن كانا يساويانه سدا لذريعة ربا النساء الذي هو حقيقة الربا وأنه إذا منعهم من الزيادة مع الحلول حيث تكون الزيادة في مقابلة جودة او صفة أو نحوهما فمنعهم منها حيث لا مقابل لهما إلا مجرد الأجل أولى، فهذه هي حكمة تحريم ربا الفضل التي خفيت على كثير من الناس حتى قال بعض المتأخرين: لا يتبين لي حكمة تحريم ربا الفضل، وقد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها فإنه حرمه سداً للذريعة ربا النساء، فتحريم الربا نوعان: نوع حرم لما فيه من المفسدة وهو ربا النسيئة ونوع حرم تحريم الوسائل وسداً للذرائع فظهرت حكمة الشارع الحكيم وكمال شريعته الباهرة في تحريم النوعين، ويلزم من لم يعتبر سد الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبداً محضاً لا يعقل معناه كما صرّح بذلك كثير منهم.[1]

ويقول أيضاً في بيان هذه الحكم: «والشارع الحكيم لا يمنع المكلف مما هو مصلحة له ويحتاج إليه إلا لتضمنه مفسدة أرجح من تلك المصلحة، وقد خفيت هذه المفسدة على كثير من الناس حتى قال بعض المتأخرين: لا يتبين لي ما وجه تحريم ربا الفضل والحكمة فيه، وقد تقدم أن هذا من أعظم حكم الشريعة ومراعاة مصالح الخلق، وأن الربا نوعان: ربا نسيئة وتحريمه تحريم المقاصد وربا فضل وتحريمه تحريم الذرائع والوسائل فإن النفوس متى ذاقت الربح فيه عاجلاً تسورت منه إلى الربح الآجل فسدت عليها بالذريعة وحمى جانب الحمى، وأي حكمة وحكم أحسن من ذلك؟[2]

ثم يوضح ابن القيم بعد ذلك رأيه في الذهب المصوغ فهو يفرق بين ما إذا كانت هذه الصياغة مباحة أو محرمة ثم يبني الحكم عليها، فإذا استخدمت هذه الصياغة في محرم كالآنية حُرم بيعه بجنسه أو بغير جنسه، أما إذا كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء فهذا لا حرج في بيعه بأكثر من وزنه فهو يقول:« وعلى هذا فالمصوغ والحلية إن كانت

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص (١٥٥-١٥٦).

(٢) المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٣٢، وراجع ايضاً، إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ١، ص (٣٦٢-٣٦٣).

صياغته محرمة كالآنية حرم بيعه بجنسه وغير جنسه ... فإنه يتضمن مقابلة الصياغة المحرمة بالأثمان[1]. وهذا لا يجوز كآلات الملاهي، وأما إن كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء وما أبيح من حلية السلاح وغيرها فالعاقل لا يبيع هذه بوزنها من جنسها فإنه سفه وإضاعة للصنعة والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس إليه فلم يبق إلا أن يقال: لا يجوز بيعها بجنسها ألبته بل ببيعها بجنس آخر وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تتقيه الشريعة فإن أكثر الناس عندهم ذهب يشترون به ما يحتاجون اليه من ذلك، والبائع لا يسمح ببيعه ببر وشعير وثياب وتكليف الاستصناع لكل من احتاج اليه إما متعذر أو متعسر، والحيل باطلة في الشرع، وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب، وأين هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الى بيعه وشرائه؟ فلم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع، فلو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس.[2]

ثم يستطرد ليبين أن المصوغات الذهبية والفضية المباحة خرجت عن جنس الأثمان الى جنس السلع، وفي هذا التعليل تناسق واطراد في موقفه، فكل ما اتخذ ثمناً من غير الذهب والفضة أخذ أحكامها وما زالت عنه الثمنية من الذهب والفضة ألحق - في الجملة- ببقية السلع وكل هذا نابع من اختياره وترجيحه أن العلة في النقدين هي الثمنية.

يقول ابن القيم زيادة في بيان رأيه: «يوضحه أن الحلية المباحة صارت بالصنعة المباحة من جنس الثياب والسلع لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان كما لا يجري بين الأثمان وسائر السلع وإن كانت من غير جنسها فإن هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأثمان وأعدت للتجارة فلا محذور في بيعها بجنسها ولا يدخلها "إما ان تقضي وإما أن تربي" إلا كما يدخل في سائر السلع إذا بيعت بالثمن المؤجل ولا ريب أن هذا قد يقع فيها، لكن لو سدّ على الناس ذلك لسدّ عليهم باب الدين، وتضرروا بذلك غاية الضرر، يوضحه: أن الناس على عهد نبيهم -صلى الله عليه وسلم- كانوا يتخذون الحلية

---

(١) راجع مختصر الصواعق، ابن القيم، ص ١٤٥.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص (١٥٩-١٦٠).

وكان يلبسنها وكن يتصدقن بها في الأعياد وغيرها، والمعلوم بالضرورة أنه كان يعطيها للمحاويج ويعلم أنهم يبيعونها، ومعلوم قطعاً أنها لا تباع بوزنها فإنه سفه، ومعلوم أن مثل الحلقة والخاتم والفتخه[1] لا تساوي ديناراً، ولم يكن عندهم فلوس يتعاملون بها، وهم كانوا أتقى لله وأفقه في دينه وأعلم بمقاصد رسوله من أن يرتكبوا الحيل أو يُعلّموها، يوضحه: أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة أنه نهى أن يباع الحلي إلا بغير جنسه أو بوزنه، والمنقول عنهم إنما هو في الصرف ... وكذلك ينبغي أن يباح بيع الحلية المصوغة صياغة مباحة بأكثر من وزنها لان الحاجة تدعوا الى ذلك، وتحريم التفاضل إنما كان سداً للذريعة، فهذا محض القياس ومقتضى أصول الشرع ولا تتم مصلحة الناس إلا به أو بالحيل، والحيل باطلة في الشرع وغاية ما في ذلك جعل الزيادة في مقابلة الصياغة المباحة المتقومة بالأثمان .[2]

مسالة ضع وتعجل:

توجد مسائل اختلف فيها العلماء هل هي من الربا أم لا؟ ومنها ما يعرف بمسألة ضع وتعجل وهي أن يكون للشخص دين مؤجل عند شخص آخر فيضع عنه مقداراً من الدين مقابل تعجيل موعد حلوله[3]. وقد تعرض لها ابن القيم وذكر أن للعلماء فيها ثلاثة أقوال [4]وفي موطن آخر ذكر أن للعلماء فيها أربعة أقوال[5] واختار أن هذا العمل جائز وليس من الربا يقول في ذلك:« لأن هذا عكس الربا فإن الربا يتضمن الزيادة في أحد العوضين في مقابلة الأجل وهذا يتضمن براءة ذمته من بعض العوض في مقابلة سقوط الأجل فسقط بعض العوض في مقابلة سقوط بعض الأجل فانتفع به كل واحد منهما. ولم يكن هنا ربا لا حقيقة ولا لغة ولا شرعاً ... فهذه صورة هذه المسائل وأصولها ومذاهب العلماء فيها وقد تبين أن الصواب جوازها كلها.[6]

---

(١) الحلقة والخاتم والفتخة هي حلق دائرية توضع في الأصابع، على فروق دقيقة بينها، راجع في ذلك لسان العرب، ابن منظور، جـ٣، ص ٤٠.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١٦١.

(٣) راجع إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ٢، ص ١١.

(٤) راجع اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ٣٥٨.

(٥) راجع، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ٢، ص ١٤.

(٦) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ٣٥٩، وراجع إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ٢، ص (١١-١٤).

فإن ابن القيم يرى جواز تخفيض الثمن بمقدار يتكافأ مع المدة التي تفصل تاريخ السداد الفعلي عن تاريخ الإستحقاق، ويرى أن هذه الصورة ليست من الربا.

الحكمة من عدم إقامة حد على التعامل بالربا:

يرى ابن القيم أن ذنب الربا الذي جاء التشديد عليه في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أكبر من أن يطهره الحد، فالمرابي محارب لله ورسوله، والحد شرع طهرة للنفس وكفارة للذنب، والربا أعظم من ذلك فإثم الربا لا يطهره حد ولا تشفع له كفارة.

يقول ابن القيم في هذه القضية: وأما الربا فلم يرتب عليه حدا فقيل: لأنه يقع في الأسواق وفي الملأ فوكلت إزالته إلى إنكار الناس ... وأحسن من هذا أن يقال : لما كان المرابي إنما يُقضى له برأس ماله فقط، فإن أخذ الزيادة قضي عليه بردها الى غريمه وإن لم يأخذها لم يقض له بها كانت مفسدة الربا منتفية بذلك، فإن غريمه لو سأله لم يعطه إلا رأس ماله فحيث رضي باستهلاكها وبذلها مجاناً والآخذ لها رضي بأكل النار، وأجود من هذا أن يقال ذنب الربا أكبر من أن يطهره الحد، فإن المرابي محارب لله ورسوله آكل للجمر، والحد إنما شرع طهرة وكفارة، والمرابي لا يزول عنه إثم الربا بالحد لأن حرمته أعظم من ذلك[1].

الحيل الربوية:

يُعدّ ابن القيم وقبله شيخه ابن تيمية[2] -رحمهما الله تعالى- على رأس أولئك الذين حاربوا الحيل بعامة والحيل الربوية بخاصة، وعلى هذا المنهج يسير الفكر الاقتصادي لابن القيم، ويتناسق موقفه من الحيل، إذ نراه على الجانب الآخر يلتزم بصورة موسعة بسد الذرائع فيقول في هذا المعنى: «وإذا تدبرت الشريعة وجدتها قد أتت بسد الذرائع إلى المحرمات وذلك عكس باب الحيل الموصلة إليها، فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات وسد الذرائع عكس ذلك فبين البابين أعظم تناقض، والشارع حرم الذرائع وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه؟»[3]

(١) بدائع الفوائد، ابن القيم، جـ٣، ص (١٤٠-١٤١) .

(٢) ألف ابن تيمية كتاباً بعنوان«إقامة الدليل على إبطال التحليل» راجع الفتاوى الكبرى، لابن تيمية تقديم حسنين مخلوف جـ٣، ص (٩٧-٤٠٥) بلا رقم طبعة عام ١٣٨٥هـ، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

(٣) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ١، ص ٣٦١.

ويقول أيضاً : ومن تأمل الشريعة ورزق فيها فقه نفس رآها قد أبطلت على أصحاب الحيل مقاصدهم وقابلتهم بنقيضها وسدت عليهم الطرق التي فتحوها للتحيل الباطل"[1]

ويذكر ابن القيم تأصيلاً لقاعدة سد الذرائع مقدماً لها بقوله: لما كانت المقاصد لا يتوصل اليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن بها بحسب إفضائها إلى غايتها فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم واغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه يأبي ذلك، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعُدّ متناقضاً، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمّل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء"[2]

ويقسم ابن القيم الحيل -عموماً- إلى أربعة أقسام:-

القسم الأول: أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها المحرم وذلك كالحيل على أخذ أموال الناس وظلمهم وسفك دمائهم ونحو ذلك.

القسم الثاني: أن تكون مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم فتصير محرمة تحريم الوسائل كالسفر لقطع طريق وقتل نفس معصومة ونحو ذلك.

القسم الثالث: أن تكون الوسيلة غير موضوعة للإفضاء إلى المحرم بل مفضية إلى المشروع كالبيع والنكاح ونحو ذلك فيتخذها المحيل سلماً وطريقاً إلى الحرام، وهذا القسم هو معترك النزاع بين العلماء في مباحث الحيل.

القسم الرابع: أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل.

(١) إغاثة اللهفان، جـ١، ص ٣٥٧.

(٢) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ١٣٥.

وهذا القسم يتنوع إلى ثلاثة انواع:

النوع الأول: أن تكون الوسيلة محرمة في نفسها والمقصود بها حقاً، مثل أن يكون له على رجل حق فيجحده ولا بينة له فيقيم صاحبه شاهدي زور يشهدان بهذا الحق وهما لا يعلمان بثبوته، فهذا يأثم على الوسيلة دون المقصود.

النوع الثاني: أن يحتال على التوصل إلى الحق أو دفع الظلم بوسيلة مباحة لم توضع موصلة إلى ذلك، أو تكون موضوعة له ولكنها خفية لا يفطن لها فيتخذها الشخص طريقاً إلى المقصود الصحيح فهذه حيلة مباحة، ومثال ذلك إذا جاوز الميقات غير مُحرم لزمه الإحرام ودَمٌ لمجاوزته للميقات فالحيلة في سقوط الدم عنه أن لا يحرم من موضعه بل يرجع إلى الميقات فيحرم منه.

النوع الثالث: أن تكن الوسيلة مشروعة وما تفضي إليه مشروع، وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع والإجارة ونحو ذلك، ويدخل في هذا القسم التحيل على جلب المنافع ودفع المضار.[1]

ويوضح ابن القيم في موطن آخر ضابط الحيلة الشرعية الجائزة بعد أن ذكر أمثلة على بعض الطرق المباحة للتخلص مما يعترض الشخص من أذى ونحوه فيقول: فهذه الحيل وأمثالها هي الحيل التي أباحتها الشريعة، وهي تحيل الإنسان بفعل مباح على تخلصه من ظلم غيره وأذاه لا الاحتيال على إسقاط فرائض الله واستباحة محارمه.[2]

ويربط ابن القيم الأمور بحقائقها ومعانيها لا بصورها وألفاظها، وتبدو هذه القضية واضحة جداً في فكره بعامة وفي فكره الاقتصادي بخاصة، ومنها كان ينطلق لبناء الأحكام الشرعية، وينتقد كثيراً أولئك الذين لا يراعون المقاصد والمعاني، فيقول "وما مَثَل من وقف من الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له لا تُسَلّم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله ولم يسلم عليه ... ولو أوجب تبديل الأسماء والصور تبدّل الأحكام والحقائق

(١) راجع أعلام الموقعين، ص (٢٤٠-٢٤١) وص (٢٢٨-٢٣٧) وص ٣٥١ وفي مباحث قاعدة سد الذرائع والحيل ونحوها من القضايا راجع المرجع والجزء السابقين، ص(١٠٧-٤٠٣) وجـ٤، ص (٣-١١٦) واغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، جـ١، ص(٢٦٨-٢٩١) وجـ٢ ص(٣-١٢١) .

(٢) الطرق الحكيمة، ابن القيم، ص ٤١.

لفسدت الديانات وبدلت الشرائع واضمحل الإسلام"[١] «ويقول في بيان أثر القصد والنية في العقود والتصرفات وغيرها أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال، وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا ولا يعصمه من ذلك صورة البيع.[٢]

ويبين ابن القيم أن القرض وبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل صورتهما واحدة ولكن اختلفا بسبب النية والقصد قائلاً: وكذلك صورة القرض وبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل صورتهما واحدة، وهذا قربه صحيحة وهذا معصية باطلة بالقصد.[٣]

وفي بيان أن تغيير اسم الربا إلى المعاملة لا يزيل مفسدته -وكذلك الأمر في عصرنا الحاضر فإن تسمية الربا لا يغير من الحقيقة شيئاً -يقول: "وكذلك المفسدة العظيمة التي اشتمل عليها الربا لا تزول بتغيير اسمه من الربا إلى المعاملة ولا بتغيير صورته من صورة إلى صورة والحقيقة معلومة متفق عليها بينهما قبل العقد يعلمها من قلوبهما عالم السرائر، فقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد ثم غيّروا اسمه إلى المعاملة وصورته إلى التبايع الذي لا قصد لهما فيه ألبتة وإنما هو حيلة ومكر ومخادعة لله تعالى ولرسوله ﷺ ومن المعلوم أن هذا يزيد المفسدة التي حرم الحكيم الخبير لأجلها الربا قوة، فإن الله سبحانه وتعالى حرم الربا لما فيه من ضرر المحتاج وتعريضه للفقر الدائم والدَّين اللازم الذي لا ينفك عنه، وتولّد ذلك وزيادته إلى غاية تجتاحه وتسلبه متاعه وأثاثه كما هو الواقع في الواقع"[٤]

المطلب الثاني: النقود والأثمان عند ابن القيّم

اولاً: معنى النقود في اللغة والاصطلاح:

النقود في اللغة: جمع نقد، وهو كما قال ابن فارس، أصل يدل على ابراز الشيء وبروزه، ومن ذلك نقد الدرهم، وهو الكشف عن حالها في جودتها أو غير ذلك. والنقد خلاف النسيئة

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٣، ص ١١٥.
(٢) المرجع السابق جـ٣، ص ١١١.
(٣) المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٠.
(٤) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، جـ١، ص (٣٥٠-٣٥٣).

وهو الاعطاء والقبض، تقول: نقدت الدراهم ونقدتها له بمعنى أعطيته، فانتقدها: أي قبضها.[1]

أما معنى النقود في إصطلاح الفقهاء: فالنقد عندهم خلاف النسيئة، وهم يطلقونه بمعنى الاقباض والتسليم اذا كان الشيء المعطى نقوداً، وكذلك يطلقونه على نفس الذهب والفضة، ومن هنا عرّفوا عقد الصرف بأنه بيع النقد بالنقد، ومرادهم به الدراهم والدنانير.[2]

أما تعريف النقود عند علماء الاقتصاد المعاصر فهي«أي شيء جرى العرف أو القانون على استخدامه في دفع ثمن السلع والخدمات أو في تسوية الديون بشرط أن يكون ذلك الشيء مقبولاً قبولاً عاماً لدى الأفراد بلا تردد».[3]

ثانياً: معنى الاثمان في اللغة والاصطلاح:

الاثمان في اللغة: يقال: ثمّن السلعة أي قدّر ثمنها، وأثمن الشيء أي سمى له ثمناً. وأثمن فلاناً سلعته أي أعطاه ثمنها. وثامنه في السلعة أي ساومه في ثمنها. وثَمُن الشيء أي غلا ثمنه وعلا شأنه فهو ثمين.[4]

أما في الإصطلاح: يقول ابن رشد: الأثمان هي الذهب والفضة (النقدين) والأثمان المقصود منها المعاملة أولاً في جميع الاشياء لا الإنتفاع. والعروض المقصود منها الإنتفاع أولاً لا المعاملة، وأعني بالمعاملة كونها ثمنها.[5]

كذلك يطلق الفقهاء الثمن في مقابل المبيع في عقد البيع ويريدون به «ما يكون بدلاً للمبيع ويتعلق بالذمة»[6]

وظائف النقود وخصائص النقدين (الذهب والفضة)

هناك غرض أساسي من النقود في الحياة الاقتصادية، وهو تسهيل عملية مبادلة السلع والخدمات والقضاء على صعوبات المقايضة، فقد زاد حجم المبادلات زيادةً كبيرة الأمر الذي

(١) انظر: المصباح المنير، الفيومي، جـ٢، ص ٢٩١، معجم مقاييس اللغة، ابن فارس جـ٥، ص ٤٦٧.

(٢) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، نزيه حماد، ص ٢٧٧.

(٣) مقدمة في اقتصاديات النقود والبنوك، عبد الرحمن زكي ابراهيم، ص ٢٣.

(٤) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ورفاقه، ج١، ص ١٠٠.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، جـ١، ص ٢٢٢.

(٦) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، نزيه حماد، ص ١١١.

أوجد صعوبة في التعامل بنظام المقايضة التي كانت تقوم بدورها في مرحلة من المراحل، إلا أنها في ظل ما تتطلبه التجارة اليوم من السرعة واختصار الوقت والمجهود أصبحت لا تفي بحاجات المجتمع. فلم يكن ظهور النقود نتيجة اختراع أحد من الناس، ولم يكن التداول بها نتيجة عقد اجتماعي بينهم، وإنما كان ظهورها وليد الحاجة اليها.

من هنا يتضح لنا أهمية النقود التي كانت من أعظم ما توصل إليه الجنس البشري. فالنظام النقدي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظام الاقتصادي، فاختلافه يؤثر على معدلات النمو الاقتصادي وعلى مستوى التشغيل والإنتاج، وعلى قيم السلع في التبادل، هذا بالاضافة إلى ما قد يحدثه الإختلال النقدي من تأثير على توزيع الثروة والدخل الحقيقي بين أفراد المجتمع.

ويتوقف أداء النقود ودورها في النشاط الاقتصادي على حسن قيامها بوظائفها[1] حيث تقوم النقود بتحقيق خدماتها عن طريق هذه الوظائف.

ومن هنا فقد تناول العديد من العلماء المسلمين مسائل النقود وما يتعلق بها بالعناية والاهتمام، كما عنوا كثيراً بدراسة المستجدات التي تطرأ على هذا العلم من أجل بيان الاحكام الشرعية المتعلقة بها.

وابن القيم كغيره من علماء هذه الأمة تناول مسألة النقود بالدراسة والبحث، وكان من أبرز ما تطرق اليه فيها هو وظائف النقود وبعض الصفات والخواص الفنية للذهب والفضة وخاصة فيما يتعلق بكميتهما المعتدلة والمناسبة الموجودة في العالم.

وظائف النقود عند ابن القيم:

لا تختلف الوظائف التي جاء بها ابن القيم للنقود عما جاء به سلفه أو تابعوه من العلماء، فقد ركز ابن القيم على الوظيفتين الاساسيتين والرئيستين للنقود وهما كما يلي:

١- النقود كوحدة حساب او مقياس للقيمة:

يقول ابن القيم: «فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال. فيجب أن يكون محدداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع

(١) انظر مقدمة في اقتصاديات النقود والبنوك، د. عبد الرحمن زكي، ص ١٣. النقود والمصارف في النظام الإسلامي، عوف الكفراوي، ص١٨.

كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس الى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف (الاختلاف) ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تُعد للربح فعمَّ الضرر وحصل الظلم، ولو جُعلت ثمناً واحداً لا يزاد ولا ينقص بل تقوم به الاشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس، فلو أُبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير مثل أن يعطى صحاحاً ويأخذ مكسرة، أو خفافاً ويأخذ ثقالاً أكثر منها لصارت متجراً، أو جر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد».[1]

إذن فإن الدراهم والدنانير هما المعيار والمقياس ووحدة الحساب التي يمكن من خلالها معرفة قيم سائر الأموال الأخرى. وهذه الوظيفة هي من أهم وظائف النقود حيث من خلالها تم القضاء على أهم مشكلة من مشاكل المقايضة وهي عدم معرفة قيمة كل سلعة أو خدمة بالنسبة للسلع أو الخدمات الأخرى، أي صعوبة تحديد نسب التبادل. فمن خلال هذه الوظيفة للنقود أمكن معرفة نسب التبادل بين السلع والخدمات وتقويم الأشياء وبأقل تكلفة، إذ أن التكاليف تنعكس بالوقت والمجهود في الحصول على المعلومات عن قيم السلع المختلفة معبراً عنها بمقياس واحد بدلاً من معرفة كل سلعة بسلعة اخرى[2].

ومن هنا يقول ابن تيمية :«أما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي بل مرجعه الى العادة والإصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به»[3].

ويقول ابن خلدون :«ان الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة قيمة لكل متحول، وهما الذخيرة لأهل العالم في الغالب».[4]

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، جـ٢، ص(١٥٦-١٥٧).
(٢) النقود والمصارف والنشاط الاقتصادي، جمعة الحاسية، جـ١١، ص ٢٨.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ابن تيمية، جـ١٩، ص (٢٥١-٢٥٢).
(٤) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، ص٣٥٤.

٢- النقود كوسيط في المبادلة:

يقول ابن القيم: «فالأثمان -الدراهم والدنانير- لا تقصد لأعيانها بل يقصد بها التوصل الى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس وهذا معنى معقول يختص بالنقود ولا يتعدى سائر الموزونات»[1] وتعدّ هذه الوظيفة من وظائف النقود هي السبب الرئيسي والأساسي لظهور النقود، ولا يوجد خلاف بين مختلف اتجاهات الفكر الاقتصادي في هذا الصدد، فكل من الفكر الرأسمالي والاشتراكي يعتبران القيام بدور وسيط التبادل سبباً مباشراً وراء ظهور النقود ووظيفة أساسية لها، ويصدق هذا القول على الفكر الإسلامي الذي اشتغل بالتأصيل النظري لظهورالنقود واهتدى اليه في وقت مبكر جداً بالمقارنة بكل من الفكر الرأسمالي والاشتراكي، [2] فيقول ابن تيمية حول هذه الوظيفة من وظائف النقود: «فإن الدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل ولهذا كانت أثماناً بخلاف سائر الأموال، فإن المقصود الانتفاع بها نفسها، فلهذا كانت مقدرة بالأموال الطبيعية أو الشرعية، والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها، يحصل بها المقصود كيفما كانت»[3] ويقول الغزالي في ذلك: «فإذن خلقها الله تعالى -أي الدراهم والدنانير لتتداولهما الأيدي، ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى، هي التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في انفسهما، ولا غرض في أعيانهما، ونسبتهما الى سائر الأموال نسبة واحدة».[4]

خصائص النقدين (الذهب والفضة):

بين ابن القيم الخصائص التي يتميز بها معدني الذهب والفضة وأسباب اختيارهما كنقود عن باقي المعادن الاخرى والحكمة التي اودعها الله فيهما من عزة معدنيهما -الندرة النسبية- وصعوبة تصنيعهما كيميائياً. فيقول: «ثم تأمل حكمة الله عز وجل في عزة هذين النقدين - الذهب والفضة- وقصور خبرة العالم عما حاولوا من صنعتهما والتشبه بخلق الله إيّاهما، مع شدة حرصهم، وبلوغ أقصى جهدهم واجتهادهم في ذلك، فلم يظفروا بشُوى الصنعة، ولو مكنوا

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ٢، ص ١٥٧.

(٢) بحث «تطابق السعر الإسلامي وأثره على الأداء الاقتصادي»عبد الله عابد، ص (٢٧-٢٨).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: ابن تيمية، جـ١٢، ص (٢٥١-٢٥٢).

(٤) احياء علوم الدين:أبو حامد الغزالي، جـ٤، ص ٩٧.

من أن يصنعوا مثل ما خلق الله من ذلك لفسد أمرُ العالم واستفاض الذهب والفضة في الناس حتى صارا كالسعف والفخار، وكانت تتعطل المصلحة التي وضعا لأجلها، وكانت كثرتهما جداً سبب تعطل الانتفاع بهما فإنه لا يبقى لهما قيمة، ويبطل كونهما قيماً لنفائس الأموال والمعاملات وأرزاق المقاتلة، ولم يتسخر بعض الناس لبعض، إذ يصير الكل أرباب ذهب وفضة، فلو أغنى الله خلقه كلهم لأفقرهم كلهم، فمن يرضى لنفسه بامتهانها في الصنائع التي لا قوام للعامل إلا بها!.

فسبحان من جعل عزتهما سبب نظام العالم ولم يجعلها في العزة كالكبريت الأحمر الذي لا يوصل إليه فتفوت المصلحة بالكلية بل وضعهما وأنبتهما في العالم بقدر إقتضته حكمته ورحمته ومصالح عباده.

والمقصود أن حكمة الله تعالى اقتضت عزة هذين الجوهرين وقلتهما بالنسبة الى الحديد والنحاس والرصاص لصلاح أمر الناس.

واعتبر ذلك بأنه إذا ظهر الشيء الظريف المستحسن مما يحدثه الناس من الامتعة كان نفيساً عزيزاً ما دام فيه قلة، وهو مرغوب فيه، فإذا فشا وكثر في أيدي الناس وقدر عليه الخاص والعام سقط عندهم وقلت رغباتهم فيه[1]، ومن هذا قول القائل «نفاسة الشيء من عزته، ولهذا كان أزهد الناس في العالم أهله وجيرانه، وأرغبهم فيه البعداء عنه».[2]

وقد فصّل بعض علماء السلف بالاضافة الى ابن القيم في المزايا والخصائص النفيسة التي يتمتع بها هذان المعدنان، فيقول قدامه بن جعفر صاحب كتاب الخراج وصناعة الكتابة في باب «في حاجة الناس إلى الذهب والفضة والتعامل بهما وما يجري مجراهما» "« ... فكان ما جعلوه ثمناً لكل مراد ذهب، لطول بقائه على الزمان واحدة، ثم لإنطباعة على ما يطبع عليه، وقبوله للعلامات التي تصونه والسمات التي تحفظه من الغش ثابته، ثم كانت الفضة دون الذهب في النقاء فنزلوا له مرتبة من القيمة على حسب طبقته»[3] ويقول أبو الفضل جعفر بن

(١) هذه نظرية اقتصادية صحيحة وهي ما يعبر عنها بقانون تناقص المنفعه الحديه.

(٢) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ص (٩٢-٩٣).

(٣) الخراج وصناعة الكتابة: قدامة بن جعفر، شرح وتعليق محمد حسين الزبيدي، ص(٢٣٤-٢٣٥).

علي الدمشقي:«وقع اجماع الناس كافة على تفضيل الذهب والفضة لسرعة المواتاة فيها بالسبك والطرق والجمع والتطرقة والتشكيل بأي شكل أريد، مع حسن الرونق وعدم الروائح والطعوم الرديئة، وبقائها على الدفن، وقبولهما العلامات التي تصونهما وثبات السمات التي تحفظهما من الغش والتدليس ، فطبعوهما وثمنوا بهما الأشياء كلها، ورأو الذهب أجل قدراً في حسن الرونق وتلزز الاجزاء والبقاء على طول الدفن وتكرر السبك في النار فجعلوا كل جزء منه بعدة اجزاء من الفضة وجعلوهما ثمناً لسائر الأشياء، فاصطلحوا على ذلك ليشتري الإنسان حاجته في وقت إرادته».[1]

ويقول ابن القيم مبيناً بعض خواص الذهب:«الذهب زينه الدنيا، ومفرح النفوس ومقوي الظهور وسر الله في أرضه وهو أعدل المعادن على الإطلاق وأشرفها، ومن خواصه أنه إذا دفن في الأرض لم يضره التراب ولم ينقصه شيئاً ... ويجلو العين وينفع من كثير من امراضها ويقّوي جميع الأعضاء ... وله خاصية عجيبة في تقوية النفوس لأجلها أبيح في الحرب والسلاح منه ما أبيح، وهو معشوق النفوس التي متى ظفرت به سلاّها عن غيره من محبوبات الدنيا ... هذا وإنه أعظم حائل بين الخليقة وبين فوزها الأكبر يوم معادها، وأعظم شيء عصي الله به، وبه قطعت الأرحام وأريقت الدماء واستحلت المحارم ومنعت الحقوق، وتظالم العباد، وهو المرغّب في الدنيا وعاجلها والمزّهد في الآخرة وما أعده الله لاولبائه فيها، فكم أميت به من حق وأحيي به من باطل ونصر به ظالم وقُهر به مظلوم.[2]

ويتحدث بعد ذلك عن الفضة فيقول:«والفضة سر من أسرار الله في الأرض، وإحسان اهل الدنيا بينهم وصاحبها مرموق بالعيون بينهم معظم في النفوس مصدر في المجالس لا تغلق دونه الأبواب ولا تمل مجالسته ولا معاشرته ولا يستثقل مكانه، تشير الأصابع إليه، وهي من الأدوية المفرحة النافعة من الهم والغم وضعف القلب وخفقانه ... والجنان التي أعدها الله عز وجل لأوليائه يوم يلقونه أربع: جنتان من ذهب وجنتان من فضة آنيتهما وحليتهما وما فيهما».[3]

(١) الاشارة الى محاسن التجارة، ابو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، تحقيق وتقديم فهمي سعد، جـ١، ص ٣١

(٢) زاد المعاد، لبن القيم، جـ٤، ص ٣١١.

(٣) المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٥٠.

ويقول في تفسير قوله تعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾[1] "فالإنسان يشتهي المرأة للذة والولد، وكلاهما مقصود له لذاته، ثم ذكر شهوة المال لأنها تقصد لغيرها فشهوتها شهوة الوسائل وقدم أشرف انواعها وهو الذهب ثم الفضة بعده"[2]

بعد هذا العرض لما ذكره العلماء في خصائص هذين المعدنين، نرى أن هناك من الصفات ما أجمع عليها العلماء وخاصة ما ذكر حول عزة هذين النقدين والذي يقابل الندرة النسبية في الاقتصاد المعاصر، فمن أسباب اتخاذ النقدين للتعامل وهو أنهما يتمتعان بندرة نسبية. فلا هما من الكثرة بحيث لا يبقى لهما قيمة، ولا هما من القلة بحيث لا يتوصل إليهما فتفوت المصلحة. ثم ذكر بعد ذلك عدم قدرة البشر على تصنيعهما، حتى يبقيا في تلك المنزلة والمكانة بين الناس ثم كان من الصفات قبول التشكيل. فجاء ذلك مطابقاً لما جبلا عليه من حب في النفوس. ولما كان عليه من صفة الجمال والحلاوة، حتى أن المرأة تستطيع أن تتزين بأشكال مختلفة من هذين المعدنين فلا تقتصر الزينة على شكل واحد فتمله النفوس.

وكان من حكمة الله تعالى أن جعل من صفات هذين النقدين قبول الدفن في الأرض دون أن يؤدي ذلك إلى تلف أو خراب، كما كان من صعوبة الغش فيهما حفاظاً على النفاسة والندرة.

من احكام النقود:

١- وجوب الزكاة فيها:

وقد اشار ابن القيم الى ذلك في معرض حديثه عن بعض حكم الزكاة فيقول: «ثم قسم الذهب والفضة الى قسمين: أحدهما ما هو معد للثمنية والتجارة به والتكسب ففيه الزكاة كالنقدين والسبائك ونحوها، وإلى ما هو معد للانتفاع دون الربح والتجارة كحلية المرأة وآلات السلاح التي جوز استعمال مثلها فلا زكاة فيه.[3]

(١) سورة آل عمران، الآية (١٤).

(٢) بدائع الفوائد، ابن القيم، جـ١، ص ٧٧.

(٣) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص١١.

ثم يبين بعد ذلك نصاب الذهب والفضة فيقول: «فجعل للورق[1] مائتي درهم وللذهب عشرين مثقالاً»[2]

٢- منع تزييفها:

وقد اشرنا الى ذلك عند حديثنا عن الاعمال التي ينبغي على والي الحسبة أن يراقبها وينهى عنها فيقول: "فعليه أن لا يهمل أمرهم وأن ينكل بهم أمثالهم ولا يرفع عنهم عقوبته، فإن البلية بهم عظيمة والمضرة بهم شاملة ولا سيما هؤلاء الكيماويين الذين يغشون النقود والجواهر والعطر والطيب وغيرها."[3]

٣- الرجوع إلى العرف السائد لتحديد نوعها في المعاملات:

يقول ابن القيم في ذلك "وقد جرى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع، منها نقد البلد في المعاملات"

وقال في موطن آخر "وقد أوجبت الشريعة الرجوع إليه[4] عند الاختلاف في الدعاوى كالنقد[5].

٤- منع المتاجرة فيها:

يقرر ابن القيم أن النقود ليست محلاً للتجارة وتحقيق الأرباح بذاتها إذ هي ليست سلعة عادية كسائر السلع، وجعلها كذلك خروج بها عن صفة النقدية يقول في هذا "فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقييم الأموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع، وحاجة الناس الى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره اذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين

(١) أي الفضة، راجع لسان العرب، جـ١٠، ص ٢٧٥.
(٢) زاد المعاد، ابن القيم، جـ٢، ص ٧.
(٣) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.
(٤) أي الى العرف.
(٥) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٥.

اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس، فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير مثل أن يعطي صحاحاً ويأخذ مكسرة أو خفافاً ويأخذ ثقالاً أكثر منها لصارت متجراً أو جر ذلك الى ربا النسيئة فيها ولا بد، فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها الى السلع فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى الى سائر الموزونات.[1]

ويعلل ابن القيم منع المتاجرة لما يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها، وإذا حرّم السلطان سكة أو نقداً منع من الاختلاط بما أذن في المعاملة به"[2] وأن النقود إنما وضعت رؤوساً للأموال لا مورداً للكسب والتجارة[3].

وفي هذا الفكر الذي أوضحه ابن القيم حيال هذا الأمر يتبين لنا أن من أسباب الأزمات الاقتصادية المعاصرة فساد النظام النقدي حيث يحدث بسبب المتاجرة في العملات كثير من المفاسد والسلبيات لا سيما على صعيد المبادلات الدولية وينعكس ذلك بالتالي على الصعيد الداخلي لكل دولة[4]، وهو ما تنبه له الفكر الاقتصادي الإسلامي في وقت مبكر.

٥- جواز التعامل بالنقود التي ضربها الكفار:

فهو يرى جواز التعامل بالنقود التي ضربها الكفار ويستدل على ذلك بما كانه عليه الخلفاء، حيث أنهم لم يضربوا الدراهم، وأنما كانوا يتعاملون بنقود الكفار.

يقول ابن القيم عن ذلك "والنبي ﷺ وخلفاؤه لم يضربوا درهماً واحداً، وإنما كانوا يتعاملون بضرب الكفار.[5]

---

(١) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ ٢ ص(١٥٦-١٥٧)

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم، ص ١٨٦.

(٣) تهذيب السنن، ابن القيم، جـ٩، ص ٢٨٥.

(٤) راجع "النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي" د. شوقي دنيا، ص (٢١٧-٢١٩).

(٥) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١٦٣.

٦- جريان الربا فيها:

يقول ابن القيم: "وهذا الربا مجمع على تحريمه وبطلانه وتحريمه معلوم من دين الإسلام كما يعلم تحريم الزنا". [١]

ويقول في بيان علة الربا في النقدين "وأما الدراهم والدنانير فقالت طائفة: العلة فيهما كونهما موزونين، وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه ومذهب أبي حنيفة، وطائفة قالت: العلة فيهما الثمنية. وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى، وهذا هو الصحيح بل الصواب، فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما [٢] في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما الى أجل بدراهم نقداً فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء، والعلة إذا انتفضت من غير فرق مؤشر دل على بطلانها، وأيضاً فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض بخلاف التعليل بالثمنية فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات [٣]

(١) اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، جـ٢، ص ١٢.

(٢) السَّلَم هو أن يدفع عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة الى أجل بمعنى "تعجيل المثمن وتأجيل الثمن" راجع المغني" لابن قدامة، جـ٤، ص ٣٠٤.

(٣) اعلام الموقعين، ابن القيم، جـ٢، ص ١٥٦.

الخاتمة والتوصيات

في ختام هذا البحث أحمد الله تعالى العلي القدير الذي أمدني بالعون فيسر لي اتمام هذا العمل الذي أسأل الله تعالى أن يجعله في ميزان أعمالي وأعمال كل من ساهم في أنجازه يوم لقائه أنه سميع مجيب الدعاء.

غير أني أستطيع أن أسجل هنا في ختام هذا العمل بعض ما توصلت إليه من نتائج أذكرها فيما يلي:

١- أن هذا العالم الجليل -رحمه الله تعالى- صاحب علم واسع وعقل نير وفكر خصب وعبقرية فذة عجيبة، يعتد بكلامه ويعتمد عليه في كافة علوم الشريعة، ويبدو هذا واضحاً من خلال ما ظهر من ألمعيّته وعبقريته وسعة علمه.

٢- هناك بعض من حاول التشكيك بعلوم ومعارف هذا العالم الجليل من خلال القول بأن ابن القيم ليس إلا نسخة من شيخه ابن تيمية، فليس له علم خاص به، إلا أنه تبين لي أنه وإن تأثر بشيخه ابن تيمية إلا أن له مع ذلك شخصية مستقلة ومكانة علمية خاصة.

٣- إن هذا العالم الجليل وإن كان حنبلي المذهب إلا أنه كان يسير مع الدليل أينما سارت ركائبه، وقد خالف المذهب في كثير من المسائل التي كان يرى فيها الدليل الأقوى مع غيرهم.

٤- تبين لي من خلال حديث ابن القيم عن الوظائف الاقتصادية للمحتسب، أنه يرى أن أعمال المحتسب تشمل كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية، سواء كان ذلك فيما يتعلق بكفالة الدولة بتأمين مستوى معيشي لائق، أو فيما تعلق بالبائع المشتري، كمنع الغش والتدليس وغيرها من المعاملات المحرمة.

٥- تعرض ابن القيم لبيان حكم التسعير وفصّل القول فيه تفصيلاً شافياً فقد قسم التسعير إلى قسمين فجعل القسم الأول من الظلم المحرم وهو الذي يتضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، وجعل القسم الثاني من العدل الجائز، وهو الذي يتضمن العدل بين الناس كإكراههم على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند حاجة الناس

إليه، أما حديثه عن أنواع التسعير فقد جعل التسعير على نوعين: الأول وهو تسعير في الأعمال وهو الذي يتعلق بأرباب الصناعات والحرف، حيث يقوم ولي الأمر بإجبار هؤلاء على ما يحتاجه الناس من هذه الصناعات، وذلك بأن يقدر لهم أجرة أمثالهم، وجعل النوع الثاني من التسعير في الأمول، وهو إجبار ولي الأمر أرباب السلع التي يحتاجها الناس ببيعهما بعوض المثل، ثم تبين بعد ذلك أن ابن القيم قد أطلق التسعير على السلع أياً كانت ما دامت لا تباع على الوجه المعروف وبقيمة المثل خلافاً لكثير من العلماء ثم بين بعد ذلك القاعدة التي يعتمد عليها في التسعير وهي اعتبار مصلحة الناس، فإذا قامت هذه المصلحة من غير تسعير لم يسعر عليهم، أما إذا لم تقم مصلحة الناس إلا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل لا زيادة فيه ولا نقصان بعد الإستعانة بأهل الخبرة في ذلك.

٦- ظهر لي من خلال حديث ابن القيم عن بعض ضوابط النشاط الاقتصادي في السوق الإسلامية أنه يرى أن لولي الأمر منع كل ما من شأنه أن يعكر صفو الحركة الاقتصادية في السوق، فلا بد من توفر النية الصادقة والأمانة والصدق والنصح في الأقوال والأعمال، كما أنه لا بد من الإلتزام بالعقود والمعاملات الموافقة للأحكام الشرعية، فيمنع ولي الأمر كل أشكال التعامل والبيع المحرم الذي يضر بالمصلحة العامة.

٧- تبين لي من خلال ما ذكره ابن القيم عن الاحتكار، أنه يرى أن الاحتكار يشمل جميع السلع والخدمات التي يحتاجها الناس، سواءً كانت هذه السلع من الأقوات وغيرها، وقد خالفت في ذلك كثيراً من الذين تعرضوا لرأي ابن القيم في هذا الموضوع، حيث اعتبر أولئك ابن القيم من الحنابلة الذي قصروا الاحتكار على القوتين فقط. وقد استندت في ذلك إلى نصوص ابن القيم في هذا الموضوع.

٨- تحدث ابن القيم عن بعض الصور الاحتكارية، حيث تبين لي بعد ذلك انطباق هذه الصور على ما يجري الآن من توكيلات تجارية ونقابات مهنية والتي يعتبرها ابن القيم من الصور الاحتكارية والتي يجب على والي الحسبة أن ينهى عنها.

٩- أشار ابن القيم إلى بعض الوسائل التي يستطيع الحاكم من خلالها القضاء على الاحتكار، والتي منها الإجبار على البيع والسيطرة على المال المحتكر.

١٠- تحدث ابن القيم عن ظاهرتي الفقر والغنى في أكثر من موضع في كتبه، إلا أنه تبين لي أن حديثه فيهما إنما كان من الناحية الاعتقادية، فلم أجد له ما يشكل فكراً اقتصادياً خاصاً بهذا الموضوع.

١١- تبين لي من حديث ابن القيم عن الملكية أنه يرى أن هناك بعض الحالات التي يجوز فيها لولي الأمر انتزاع الملكية من أصحابها بغير رضاهم، والتي كان منها حالة الضرورة أو حاجة الناس إلى السلعة، كما كان منها الحاجة إلى المنافع المملوكة.

١٢- تحدث ابن القيم عن الكسب وبعض الأحكام الواردة عليه، فذكر بعض الحالات التي يكون فيها التكسب واجباً، كما ذكر بعض الحالات التي يكون فيها التكسب حراماً أو مكروهاً، ثم تحدث بعد ذلك عن المفاضلة بين مجالات الكسب، فهو يرى أن أفضل مجالات الكسب ما جعل منه رزق رسول الله ﷺ وهو كسب الغانمين، وهو الرزق المأخوذ بقوة وشرف.

١٣- تحدث ابن القيم عن العمل، فذكر إمكانية اسهام العمل مع عناصر الانتاج الأخرى. كما ذكر بعض الحالات التي يكون فيها على الدولة التدخل في سوق العمل لإجبار أهل الصناعات على القيام بها عند حاجة الناس إليها. ثم تحدث بعد ذلك عن التخصص وتقسيم العمل، فبين أنه ضرورة اجتماعية حتمتها الطبيعة البشرية التي فطر الناس عليها.

١٤- تحدث ابن القيم عن الربا فجعله على قسمين: جلي وخفي، فالأول محرم قصداً، فلا يباح إلا للضرورة الشرعية، والثاني محرم وسيلة أي سداً لذريعة الوصول إلى الربا الجلي. ثم بين الأصناف التي يحرم فيها ربا الفضل كما أشار إلى حكمة تحريم الربا في المطعوم، وبين أن الحكمة هي الحفاظ على مصالح الناس، فهي أقوات العالم وحياة النفوس. ثم بين رأيه في مسألة ضع وتعجل وذكر أنها لا تعد من أشكال الربا المحرم وبين أن الصواب جوازها، كما تحدث عن حكمة عدم وضع حد على التعامل بالربا، فبين

أن ذلك راجع إلى عظم ذنب الربا الذي لا يطهره حدٌ ولا كفارة. ثم كان له حديث طويل في الحيل الربوية حيث قسمها إلى أربعة أقسام.

١٥- تعرض ابن القيم للحديث عن النقود من خلال ذكر وظائف النقود وخصائص النقدين الذهب والفضة، فذكر أن من وظائف النقود تسهيل عمليات التبادل كونها وحدة حساب أو مقياس للقيمة.

ثم تعرض للحديث عن خواص الذهب والفضة، فذكر من ذلك الندرة وصعوبة التصنيع، فلا هما من الكثرة بحيث لا يبقى لها قيمة، ولا هما من القلة فتتعطل مصالح الناس، ثم تعرض للحديث عن بعض أحكام النقود من وجوب الزكاة وجريان الربا ومنع التزييف والرجوع إلى العرف لتحديد النوع، كما أشار إلى منع المتاجرة فيهما، فهما ليسا محلاً للتجارة وتحقيق الأرباح، كما تحدث عن جواز التعامل بالنقود التي ضربها الكفار.

بعد هذه الخاتمة التي رأيت أن أختم فيها بحثي هذا، أود أن أسجل بعض التوصيات التي أمل أن تجد آذاناً صاغية تأخذ بها، وتعمل على تحقيقها.

أولاً: ذكرت في مقدمة هذا البحث أن هناك كتباً لابن القيم لم يتطرق إليها البحث وهي الكتب المخطوطة والتي تحتوي فيما أعتقد على كم هائل من ألوان المعارف والعلوم التي تمس الحاجة إليها، لذلك فإن هناك حاجة ملحة للعمل على إخراج هذه الثروة من المخطوطات والعمل على تحقيقها. لذا فإنني أهيب بكل من يجد في نفسه القدرة على ذلك كما أطالب قبل ذلك الجامعات الإسلامية بالعمل على دراسة هذه المخطوطات وتحقيقها خدمة للإسلام والمسلمين.

ثانياً: لا بد لتكوين فكر اقتصادي إسلامي متكامل من محاولة التنسيق بين التراث الاقتصادي عند علمائنا وبين اللغة الاقتصادية المعاصرة. وهذا إنما يدعونا للاهتمام الشديد بهذا التراث الاقتصادي الذي جاء مؤصلاً وفق الأدلة العقلية والنقلية، كما يدعونا أيضاً للاستفادة من طرق معالجة القضايا الاقتصادية المعاصرة بما يتفق وشريعتنا المطهرة.

فهرس المصادر والمراجع

١- ابراهيم مصطفى، **المعجم الوسيط** (د. ط) المكتبة العلمية، طهران (د.ت).

٢- ابن الأخوه، محمد بن محمد القرشي، **معالم القربة في احكام الحسبة** (د.ط) مطبعة دارالفنون كمبردج، ١٩٣٧.

٣- الباجي، القاضي ابو الوليد سليمان الباجي، **المنتقى شرح الموطا**، الطبعة الاولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٣٢هـ.

٤- الألباني، محمد ناصر الدين الالباني، **ضعيف الجامع الصغير وزيادته**، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، ١٩٩٠.

٥- بكر ابو زيد، **ابن قيِّم الجوزية حياته وآثاره**، الطبعة الأولى، دار الهلال الرياض، ١٩٨٠.

٦- الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، الطبعة الثالثة، دار الفكر، ١٩٧٨.

٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، **الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٢.

٨- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى** (د.ط) مكتبة المعارف الرباط، المغرب، (د.ت).

٩- الجوزي، عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الاربعة**، الطبعة الأولى، دار ريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧.

١٠- جمعة الحاسية، **النقود والمصارف والنشاط الاقتصادي**، الطبعة الأولى، الهيئة القومية للبحث العلمي، طرابلس، ليبيا، (د.ت).

١١- حسين غانم، **التحليل الاقتصادي للإحتكار عند ابن تيمية**، مجلة الاقتصاد الإسلامي، عدد ٦٨، ١٩٨٧.

١٢- الحنفي، عبد الله الموصلي الحنفي، **الإختيارلتعليل المختار**، (د.ط) دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت)

١٣- ابن خلدون، ولي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد التونسي، **مقدمة تاريخ ابن خلدون**، الطبعة الاولى، دار الفكر، بيروت. ١٩٨١.

١٤- أبو داود، الأمام ابي داود سليمان ابن الاشعث السجستاني، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، **سنن ابي داود** (د.ط) دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

١٥- الدردير، شمس الدين محمد بن عرفه الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (د.ط) داراحياء الكتب العربية (د.ت).

١٦- الدرويش، أحمد بن يوسف، **احكام السوق**، الطبعة الأولى، دارعالم الكتب، ١٩٨٩.

١٧- ابن دريد، ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق رمزي منير بعلبكي، الطبعة الاولى، دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

١٨- الدريني، محمد فتحي، **الفقه الإسلامي المقارن**، الطبعة الثانية، الطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٨.

١٩- الدمشقي، ابو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة**، تحقيق وتقديم فهمي سعيد، الطبعة الأولى، دار الف باء، بيروت، ١٩٨٣.

٢٠- الذهبي، ابي المحاسن الحسيني الدمشقي، **ذيول العبر في خبر من غبر**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ت).

٢١- الرازي، محمد بن ابي بكر، مختار الصحاح (د.ط) **الوكالة العامة للتوزيع**، دمشق، ١٤٠٥هـ.

٢٢- ابن رجب، زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، **الذيل على طبقات الحنابلة** (د.ط) مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٢.

٢٣- ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد، **بداية المجتهد** (د.ط) دار الفكر (د.ت).

٢٤- رفعت العوضي، **من التراث الاقتصادي للمسلمين**، رابطة العالم الإسلامي، مكة، إدارة الطباعة والنشر، السنة الرابعة، العدد ٤٠.

٢٥- ابن رفعه، احمد بن محمد بن علي الانصاري، **الرتبة في طلب الحسبة** (د.ط) مكتبة الدراسات العليا، جامعة بغداد (د.ت) .

٢٦- الرملي، شمس الدين، **نهاية المحتاج الى شرح المنهاج**، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، ١٩٨٤.

٢٧- الزركلي، خير الدين، **الاعلام** الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤.

٢٨- زياد خريس، **تحديد الاموال الربوية في الفقه الإسلامي**، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ١٩٨٩.

٢٩- السالوس، علي إحمد السالوس وأخرون، **دراسات في الثقافة الإسلامية** (د.ط) مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٢.

٣٠- السامرائي، كامل، **ندوة الحسبة والمحتسب عند العرب** (د.ط)مركز احياء التراث العلمي، جامعة بغداد، ١٩٨٧.

٣١- سامي بدارنه، **ضوابط التصنيع، ومدى تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الفقه الإسلامي**، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، الجامعة الاردنية، ١٩٩٤م.

٣٢- سامي حمود، **تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، مطبعة الشرق، عمان، ١٩٨٢.

٣٣- السرخسي، ابو بكر محمد بن أحمد، المبسوط. (د. ط)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٩م.

٣٤- سعيد بسيوني، **الحرية الاقتصادية في الإسلام واثرها في التنمية**، الطبعة الاولى، دارالوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ١٩٨٨.

٣٥- الشوربجي البشرى، **التسعير في الإسلام**، (د.ط)، ١٩٧٣، (د.م) (د.ت)

٣٦- شوقي دنيا، **سلسلة اعلام الاقتصاد الإسلامي**.

٣٧- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار** (د.ط) رئاسة ادارة البحوث العلمية، السعودية (د.ت).

٣٨- الشيرازي، ابو اسحاق ابراهيم بن علي، **المهذب**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، لبنان، ١٩٦٩.

٣٩- صادق السعيد، **العمل والضمان الاجتماعي**، الطبعة الثانية، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧١.

٤٠- صالح كركر، **نظرية القيمة** (د.ط) مطبعة تونس (د.ت) (د.م).

٤١- صبحي الصالح، **الإسلام والمجتمع العصري**، الطبعة الأولى، دار الآداب، بيروت،١٩٧٧.

٤٢- الصفدي، صلاح الدين بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، الطبعة الثانية، فرنز شتايز قسبادن، ١٩٧٤.

٤٣- صقر، محمد أحمد، **تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي**، (د. ط) سلسلة نحو وعي اقتصادي إسلامي (د.ت) (د.م).

٤٤- الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الامم والملوك**، (د.ط)، دار الفكر ١٩٧٩.

٤٥- الطبري ، **جامع البيان في تفسير القران**، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، لبنان، بيروت، ١٩٧٢.

٤٦- ابن عابدين، محمد أمين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، الطبعة الثانية، دار الفكر، ١٩٦٦.

٤٧- العبادي، عبد السلام، **الملكية في الشريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، مكتبة الأقصى،عمان، الاردن، ١٩٧٧.

٤٨- عبد الرحمن زكي، **مقدمة في اقتصاديات النقود والبنوك** (د.ط) دار الجامعات المصرية، الاسكندرية (د.ت).

٤٩- عبدالله عابد، **تطابق السعر الإسلامي واثره على الاداء الاقتصادي**، مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي، عدد ٥٨، ١٩٨٦.

٥٠- عبدالله مختار يونس، **الملكية في الشريعة الإسلامية ودورها في الاقتصاد الإسلامي**، الطبعة الأولى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٨٧.

٥١- عبد المنعم العزي، **تهذيب مدارج السالكين**، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩١.

٥٢- عزمي رجب، **الاقتصاد السياسي**، الطبعة الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٥.

٥٣- العسقلاني، أحمد بن علي، **الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة** (د.ط) دار الكتب الحديثة (د.ت) (د.م)

٥٤- العسقلاني، فتح الباري(د.ط) تحقيق الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، **رئاسة ادارة البحوث العلمية**، السعودية (د.ت).

٥٥- ابن العماد، ابو الفلاح عبد الحي بن احمد، **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**، طبعة جديدة، دار إحياء التراث، بيروت(د.ت).

٥٦- عمر محي الدين، **مبادئ علم الاقتصاد** (د.ط) دار النهضة العربية بيروت، ١٩٧٤.

٥٧- عيسى عبده، **العمل في الإسلام** (د.ط) دار المعارف، القاهرة(د.ت).

٥٨- غازي عناية، **ضوابط تنظيم الاقتصاد في السوق الإسلامية**، الطبعة الأولى، دار النفائس ،بيروت، ١٩٩٢.

٥٩- غازي عناية، **الأصول العامة للإقتصاد الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الجيل بيروت، ١٩٩١.

٦٠- فخري ابو صفية، **ولاية الحسبة في الإسلام**، بحث منشور، جامعة الأمير، عبد القادر، الجزائر، ١٩٨٦.

٦١- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الشيرازي (د.ط) دار الجيل (د.ت).

٦٢- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير**(د.ط) مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، مصر، (د.ت).

٦٣- قحطان الدوري، **الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٧٤.

٦٤- قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، شرح محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد للنشر، ١٩٨١.

٦٥- ابن قدامة، موفق الدين ابو محمد عبد الله بن محمد **المغني**، (د.ط) مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، الرياض، ١٩٨١.

٦٦- القرافي، ابو العباس احمد بن ادريس، **الفروق** (د.ط) دار عالم الكتب بيروت، (د.ت).

٦٧- القرشي، باقر، **العمل وحقوق العامل في الإسلام** (د.ط) دار المعارف ، بيروت، ١٩٧٩.

٦٨- القلقشندي، ابو العباس احمد بن علي، **صبح الاعشى في صناعة الإنشا**، (د.ط) المؤسسة المصرية للطباعة، القاهرة (د.ت).

٦٩- ابن القيم، محمد بن ابي بكر، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، (د.ط) دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت).

٧٠- ابن القيم، **اغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٧١- ابن القيم، **بدائع الفوائد**، (د.ط) دار الفكر (د.ت).

٧٢- ابن القيم، **التبيان في علوم القران**، (د.ت) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.

٧٣- ابن القيم، **تهذيب السنن مطبوع بهامش عون المعبود**، شرح سنن ابي داود للعظيم أبادي، الطبعة الثانية، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ.

٧٤- ابن القيم، **الجواب الكافي لمن سال عن الدواء الشافي** (د.ط) دارالمعرفة بيروت، (د.ت).

٧٥- ابن القيم، **روضة المحبين**، (د.ط) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٧٦- ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، الطبعة السابعة والعشرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٩٩٤.

٧٧- ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.

٧٨- ابن القيم، **طريق الهجرتين وباب السعادتين** (د.ط) تحقيق عبد الله ابراهيم الانصاري(د.ت)، (د.م).

٧٩- ابن القيم، **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**، الطبعة الأولى، مكتبة الإيمان، المنصورة، ١٩٩٤.

٨٠- ابن القيم، **الفروسية**، الطبعة الأولى، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧.

٨١- ابن القيم، **مختصر الصواعق**، اختصار محمد بن الموصلي (د.ط)، دار الندوات الجددة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٨٢- ابن القيم، **مدارج السالكين** (د.ط) دار الحديث، مصر(د.ت.

٨٣- ابن القيم، **مفتاح دار السعادة** (د.ط) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ت).

٨٤- ابن القيم، **هداية الحياري في الرد على اليهود والنصارى** (د.ط) مؤسسة مكة للطباعة والأعلام، ١٣٩٦هـ.

٨٥- الكاساني، علاء الدين ابو بكر بن مسعود الحنفي، **بدائع الصنائع**، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٨٢.

٨٦- الكاظم، عبد الكريم كامل، **النظم الاقتصادية المقارنة** (د.ط) جامعة الموصل ١٩٨٨.

٨٧- ابن كثير، **الحافظ ابي الفداء اسماعيل بن كثير**، البداية والنهاية، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.

٨٨- ابن كثير **تفسير القرآن الكريم** (د.ط) دار احياء الكتب العربية (د.ت)-(د.م).

٨٩- الكفراوي، عوف، **النقود والمصارف في النظام الإسلامي** (د.ط) دار الجامعات المصرية، الاسكندرية (د.ت).

٩٠- كمال ارشيد مقابله، **العمل والاجور في الإسلام**، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ١٩٩١.

٩١- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن بن علي، **صفعات البرهان** (د.ط) مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٨هـ.

٩٢- ماجد ابو رخيه، **الاحتكار دراسة فقهية مقارنة**، الطبعة الاولى، مكتبة الاقصى، الاردن، ١٩٩٠.

٩٣- ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد الربعي القزويني الإمام الحافظ، سنن ابن ماجه، (د.ط) المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

٩٤- الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، **الاحكام السلطانية**، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٥.

٩٥- مبارك، محمد، **الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية**، الطبعة الاولى، دار الفكر، ١٩٦٧.

٩٦- محمد الجمال، **موسوعة الاقتصاد الإسلامي**، الطبعة الاولى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٠.

٩٧- مسلم، ابي الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، الطبعة الأولى، دار احياء الكتب العربية، ١٩٧٤.

٩٨- المصري، رفيق يونس، **الميسر والقمار**، الطبعة الاولي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣.

٩٩- المصري عبد السميع، **مقومات العمل في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار التراث العربي، ١٩٨٢.

١٠٠- المقريزي، احمد بن عبد القادر الحسيني، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، الطبعة الاولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥.

١٠١- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد، **لسان العرب**، (د.ط) دار صادر، بيروت، (د.ت).

١٠٢- النحلاوي، عبد الرحمن، **ابن قيم الجوزية، دراسة موضوعية تحليلية تربوية**، الطبعة الاولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٩٩٠.

١٠٣- نزيه حماد، **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء**.

١٠٤- نظام، الشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي بيروت، لبنان، ١٩٨٦.

١٠٥- النووي، الإمام ابي زكريا، محي الدين بن شرف النوري، **المجموع شرح المهذب** (د.ط) دار الفكر (د.ت)، (د.م).

١٠٦- ياسر الحوراني، **اقتصاديات الفقر**، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ١٩٩٤.

١٠٧- يوسف كمال، **الإسلام والمذاهب الاقتصادية**، المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة، ١٩٨٦.

ملاحظة: وردت بعض المصادر والمراجع خالية من سنة النشر، ومكان النشر، والناشر والطبعة، لذا رايت ان اضع بعض الاختصارات للدلالة عليها.

(د.ط) دون طبعه، (د.ت) دون تاريخ.

(د.ن) دون ناشر، (د.م) دون مكان نشر

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

مرتبة حسب الحروف الهجائية

﴿ و ﴾

﴿ ي ﴾

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

مرتب حسب الحروف الهجائية

﴿ أ ﴾

﴿ غ ﴾

﴿ ل ﴾

﴿ م ﴾

﴿ و ﴾

فهرس التعريف باشهر الاعلام الواردة في البحث

١- أبو بكر بن أيوب قيِّم الجوزية. أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الدمشقي الحنبلي.

٢- بنت جوهر. فاطمة أم محمد بن الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البعلي، توفي سنة ٧١١هـ.

٣- الشهاب العابر. أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمة النابلسي الحنبلي، توفي سنة ٦٩٧هـ، سُمي بالعابر لأنه كان عالماً بتعبير الرؤيا.

٤- ابن عبدالدائم. أبو بكر بن المسند، زين الدين أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي، توفي سنة ٧١٨هـ.

٥- أبو الفتح البعلبكي. محمد شمس الدين، أبو عبد الله بن أبي الفتح البعلبكي الحنبلي، توفي سنة ٧٠٩هـ.

٦- المجد التونسي. مجد الدين أبو بكر بن محمد بن قاسم التُونسي، توفي سنة ٧١٨هـ.

٧- المجد الحراني. إسماعيل مجد الدين بن محمد الفراء الحراني، توفي سنة ٧٢٩هـ.

٨- أبو مكتوم إسماعيل. الملقب بصدر الدين والمكنى بأبي الفداء بن يوسف بن مكتوم الدمشقي الشامي، توفي سنة ٧١٥هـ.

٩- الصفي الهندي. محمد صفي الدين بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الشافعي الفقيه توفي سنة ٧١٥هـ.

الفكر الاقتصادي عند ابن القيِّم

اعداد الطالب

حسن محمد حسن العمري

اشراف الدكتور

فخري ابو صفيه

الملخص

تناولت هذه الدراسة جوانب من الفكر الاقتصادي عند علم يعد من أبرز علماء الفقه الإسلامي وهو ابن قيم الجوزية، وذلك من خلال محاولة البحث في الكتب المطبوعة لهذا العالم، دون غيرها من الكتب المخطوطة والتي تبلغ فيما يعلم الباحث أكثر من كتبه المطبوعة لذلك فإن الدراسة لا تغطي إلا جزءاً من فكره الاقتصادي، وقد جاءت هذه الدراسة في ثلاثة فصول صدرت بمقدمة وانتهت بخاتمة.

فقد تناولت الدراسة التعريف بهذا العالم الجليل من خلال الحديث عن بعض جوانب حياته المتعلقة بولادته ونشأته، فقد عاش ما بين القرنين السابع والثامن الهجريين عابداً زاهداً راغباً في العلم، حتى أن أعماله لم تخرج عن محيط العلم وخدمته، كالإمامة والتدريس والفتوى والتأليف، وتحدثت أيضاً عن بعض اتجاهاته الفكرية، ثم ختمت هذا الفصل بما رأيت أنه يشكل فلسفة اقتصادية عنده.

ثم تحدثت عن تدخل الدولة في النشاط الإقتصادي من خلال جهاز الحسبة، فذكرت بعض ما يتعلق بها من نشأة ومشروعية وتطور ثم تحدثت عن الوظائف الإقتصادية للمحتسب كما يراها هذا العالم الجليل والتي كان منها مراقبة الأسعار، فكانت مدخلاً للدخول في أحكام التسعير حيث كان له تميز واضح ومساهمات بارزة في هذا الموضوع، وبعد ذلك تحدثت عن أهم ضوابط النشاط الإقتصادي التي أشار إليها ابن القيم والتي كان منها النهي عن العقود

والمعاملات المحرمة والتي دخلت منها للحديث عن الاحتكار الذي كان لإبن القيم مساهمات وأفكار جديرة بالإعتباروالدراسة.

كما تناولت الدراسة موقف ابن القيم من بعض الظواهر الاقتصادية، كظاهرة الفقر والغنى، والملكية واضطرار الإنسان الى ملك الغير وبينت بعض الحالات التي يرى فيها وجوب بذل الإنسان ملكه لغيره عند اضطراره له، ثم تعرضت الى مفهوم الكسب عند ابن القيم ومشرعيته والأحكام الواردة عليه ثم ذكرت رأيه في المفاضلة بين مجالات الكسب.

كما تحدثت عن التخصص وتقسيم العمل وأهمية العمل كما يراها ابن القيم، وذكرت رأيه في امكانية مساهمة العمل مع عناصر الانتاج الأخرى في العملية الانتاجية ثم تدخل الدولة في سوق العمل، وبعد ذلك انتقلت للحديث عن الربا والنقود في فكر هذا العالم الكبير، فبدأت بالحديث حول رأيه في أحكام الربا وحِكَم النهي والحكمة من عدم وضع حد للتعامل بالربا، والحيل الربوية في المعاملات الاقتصادية.

ثم تناولت الدراسة أخيراً رأيه في مسائل النقود ووظائفها وخصائص النقدين الذهب والفضة، فقد فصلٌ في الحديث عن ذلك، حيث تحدث عن دور النقود في الحياة الاقتصادية كوحدة حساب ووسيط في المبادلة، ثم تحدثت بعد ذلك عن بعض أحكام النقود فيما يتعلق بالزكاة والربا وغيرها وفي الختام قمت بتسجيل أهم النتائج والتوصيات التي خرجت بها من هذا البحث.

ECONOMIC THOUGHT OF IBN A-QAYYIM

Prepared by

Hasan Mohammad Hasan Al-Omari

Supervised by

Dr. Fakhri Abu Safyyah

Abstract

This study aims at investigating Ibn al-Qayyam's economic thought, one of Islamic law figures. It attempts to study all his published books only, i.e., it excludes his manuscripts. Also, this study covers only his economic conceptions. It consists of three chapters, introduction, and conclusion.

This study tries to shed some light on intellectual Ibn al-Qayyam al-Jawzieh's biography via studying his life. He lived between seventh and eighth hijra centuries (12th-13th A.C.). The first chapter of this study deals with his economic philosophy as well as his achievement in teaching Islamic law.

Moreover, this study investigates government's interference on economic activities through Al-Hisbeh system (government supervision). The researcher provides a historical setting in regard to its development and economic function of government supervisor as perceived with pricing. The researcher focuses on different economic activities done by Ibn al-Qayyam such as the prohibition of dealing with illegal contracts as well as monopsony.

Furthermore, this study deals with some economic aspects such as poverty and richness. It shed some light on man's ownership, other's property, and the concept of profit as perceived Ibn al-Qayyam.

The study deals with work category, and the importance of work according to Ibn al-Qayyam's concepts. Also, the researcher shows Ibn al-Qayyam's opinion in the possibility of work participation with other production elements in the production process. This study, as a matter of fact, investigates Ibn al-Qayyam's understandings of interest and money. His judgement shows that there is a kind of cheat when dealing with interest and money.

Finally, this study deals with Ibn al-Qayyam's concepts in regard to money problems and its characteristics such as gold and silver. He studied the role of money in economic life and he considered it as an exchange unit. Also, he focused on monetary laws that governed the dealing process especially in regard to alms giving and interests. All in all, the researcher presents his conclusion and recommendation at the end of this research.

تنضيد وإخراج

محمد غانم - مؤسسة مروة للطباعة

إربد – مجمع ارشيدات – مقابل البوابة الشمالية لجامعة اليرموك – الدور الأرضي